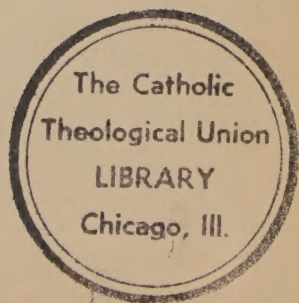


89.
D/136



F. Dalmondo

FRANCESCO DAL-MONTE

WITHDRAWN

FILOSOFIA E MISTICA

IN

BONAVENTURA DA BAGNOREA

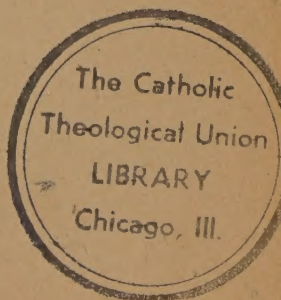
CON PREFAZIONE

DEL

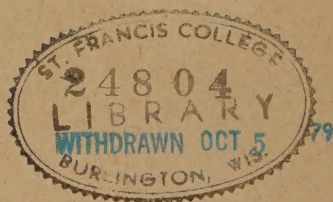
PROF. RODOLFO MONDOLFO



ROMA
LIBRERIA DI SCIENZE E LETTERE
PIAZZA MADAMA, 19 20
1924



ИШЛЯПЧТИИ



INDICE

Prefazione	Pag.	v
Introduzione	»	1
CAP. I - La conoscenza dei sensi esterni	»	32
» II - La conoscenza sensitiva interiore	»	67
» III - La facoltà conoscitiva intellettuale e il rapporto di essa con la volontà	»	100
» IV - La conoscenza intellettuale della realtà creata	»	149
» V - La conoscenza intellettuale di Dio	»	246
» VI - La conoscenza mistica	»	283
Conclusione	»	319
Bibliografia	»	336

PREFAZIONE

Se la funzione della storia della filosofia non si esaurisce nella conoscenza dei sistemi passati e della loro collocazione storica, ma comprende anche e più (come io penso) il compito di dare, attraverso quella conoscenza, una più profonda consapevolezza dei problemi e delle esigenze tuttora insoddisfatte, che essi involgono; se, in altre parole, la coscienza del problema è il fine preminente, cui lo studio dei sistemi serve quale mezzo singolarmente efficace, l'autore di questa pregevole monografia su Filosofia e mistica in Bonaventura da Bagnorea ha ben veduto quale dovesse essere l'interesse centrale della sua ricerca.

Senza dubbio hanno importanza grande in questo studio la determinazione esatta delle dottrine del Serafico, la revisione delle altrui interpretazioni, la discussione della posizione

storica nei rapporti con la corrente neoplatonico-agostiniana e con i posteriori svolgimenti del misticismo e dell'ontologismo: di particolare interesse il raccostamento con la dottrina rosminiana dell'essere e del conoscere, e la delineazione del contrasto con quel tomismo, oggi risorto a rinnovata attività teoretica, col quale altri ha tentato dimostrare concorde e confluyente la dottrina di S. Bonaventura.

Ma in questo punto precisamente l'interesse più vivo di questa ricerca appare, ed attrae l'attenzione del lettore pensoso dei problemi.

Nel dualismo fra la corrente agostinistica e la tomistica, un dissidio fondamentale vien lumeggiato, che involge il grande problema della coscienza religiosa e della fede: il dissidio fra la ragione e la volontà come fondamento della credenza. Quel dissidio fra volontarismo ed intellettualismo religioso, che si esprime nell'antitesi dei due motti: credo ut intelligam — intelligo ut credam, appare bensì nella storia personificato nei rappresentanti di due diverse tendenze speculative, e si delinea in questo libro particolarmente nelle figure di S. Bonaventura e di S. Tomaso; ma si potrebbe dire che nè l'una nè l'altra corrente riesca ad escludere interamente dal suo stesso seno la corrente avversa.

C'è un'antinomia della coscienza religiosa, combattuta e divisa fra opposte esigenze, il

cui conflitto condiziona e costituisce in parte non trascurabile il senso del mistero, che alla coscienza religiosa è pur essenziale. E', in fondo, l'antitesi fra immanenza e trascendenza, che giustamente anche l'autore di questa monografia considera caratteristica del pensiero cristiano, riconducendo ad essa l'oscillazione fra l'affermazione della conoscibilità e quella dell'inconoscibilità di Dio.

Se Dio è intrinseco allo spirito, se è l'intimità spirituale per eccellenza, la rivelazione di esso non può mancare alla coscienza, solo che si ripieghi sopra se stessa e dalla dispersione dell'esteriorità materiale rientri in se medesima. *In interiore homine habitat veritas*: secondo la frase di S. Agostino. Ma la coscienza religiosa ha bisogno, a un tempo, di affermare l'intimità dei vincoli che stringono le creature al creatore e l'infinità della distanza che le divide. Ed ecco la verità, che sembrava posseduta e racchiusa in ogni coscienza, collocarsi fuori e sopra di essa ad un'insuperabile lontananza.

Onde non soltanto l'imperativo della coscienza religiosa, in luogo di affermarsi quale necessità di immersione nel più intimo di se stessa, si pone quale bisogno di tendere alla mèta più lontana: trascende te ipsum — ma, con questa proiezione all'infinito dell'infinita sorgente di luce, che l'anima religiosa aspira a cogliere nella sua visione, l'antitesi fra la limi-

tazione delle capacità umane e l'immensità dell'oggetto e dell'atto cui esse tendono, conchiude con l'inconoscibilità di Dio.

La teologia positiva e la teologia negativa rispondono così del pari ad esigenze ugualmente intrinseche allo spirito religioso. Ma il loro contrasto implica insieme quell'opposizione di intellettualismo e di volontarismo, che ci appare, come sopra notavo, non soltanto nel confronto di pensatori e di correnti contrarie, ma nella analisi stessa della dottrina di singoli appartenenti all'una o all'altra di esse.

L'esempio di S. Bonaventura è singolarmente interessante.

Al pari di altri filosofi, anteriori e posteriori a lui (da S. Agostino a Rosmini) egli afferma la presenza di Dio e della nozione di esso nello spirito, quale antecedente logico e condizione di ogni conoscenza. L'ens per se, l'esse « primo cadit in intellectu »; senza di esso non è possibile nessuna nozione di qualsiasi esistenza; senza l'infinito perfetto nessuna idea del limitato difettivo: « privationes et defectus nullatenus possunt cognosci nisi per positiones ».

Ma allora, se l'idea di Dio è impressa e conaturata nello spirito, e condiziona la stessa autocoscienza, al pari che ogni conoscenza degli oggetti e del mondo, la sua certezza è fuori d'ogni dubbio e d'ogni discussione, è oggetto di consapevolezza, non di fede. E Bonaventura

tende talvolta a simile conclusione, confermandola coll'attribuire l'oscuramento di tale nozione non a difetto intellettuale, ma a perversione di volontà peccaminosa. Il dubbio dell'insipiente non è ignoranza, ma errore volontario e, perciò, colpa inescusabile.

L'intellettualismo, implicito nelle premesse, si mescola al volontarismo in tale conclusione che, dati i presupposti, dovrebbe risultare non inescusabile, ma impossibile. Ma il volontarismo più tipico appare in un altro aspetto della dottrina di Bonaventura, quello per cui a riconoscimento di Dio non basta l'intelletto (evidenza) ma occorre la volontà (amore ardente e fede). Anzi in Bonaventura la stessa volontà, non è, come in S. Anselmo (*corde credamus, et intelligamus sicut corde volumus*), condizione necessaria e sufficiente a un tempo; perchè oltre di essa per la visione di Dio secondo Bonaventura occorre la grazia; e la volontà e l'amore non sono che il mezzo e la via per ottenerla.

Mezzo e via non sufficienti sempre: il Serafico (avverte opportunamente il Dal-Monte) mentre afferma che tutti possono sperare di arrivarvi, confessa di non averla mai raggiunta; l'esperienza, che egli può testimoniare, non è quella della conoscenza mistica, ma soltanto dell'aspirazione, del conato, dell'anelito verso di essa. E', in altri termini, l'esperienza della

fede, non della conoscenza: l'esperienza religiosa, che Bonaventura attesta, è di volontà e d'amore, non di comprensione intellettuale.

E qui precisamente è il punto, nel quale il problema centrale si presenta. La fede, come nota il Dal-Monte, presentandosi come un'esperienza immediata e non come un risultato, come un presupposto e non come una conclusione, non costituisce il punto d'arrivo, ma il punto di partenza dell'indagine filosofica. Il credente non vi giunge per un processo di ragionamento, ma la sente nella sua immediatezza: e per ciò essa costituisce un problema, quando al credente succeda il filosofo, e alla volontà e all'amore subentri la discussione e il bisogno razionale di giustificare la fede.

Se lo slancio dell'anima, in che la fede consiste, sia volontario e, come tale, per il credente meritorio, secondo affermava anche Bonaventura; o se, come dice il Dal-Monte, sia caratterizzato dal sentimento di non poter negare la adesione a principî, di cui pure sfugge affatto l'evidenza, è problema che ha forse soluzione diversa nei diversi casi personali. Ma in tutti, sempre, c'è questo fatto, dell'esperienza della fede come tendenza volitiva, che neppure l'intellettualismo di S. Tomaso poteva negare: la proposizione, che di lui opportunamente richiama il Dal-Monte — « intellectus credentis determinatur ad unum non per rationem sed per voluntatem » — può ben ravvicinarsi a quella

di Bonaventura: « non enim crederet nisi vellet ».

E per ciò ogni fede, come giustamente pensa il Dal-Monte, presenta non già una soluzione, ma un problema: problema — s'intende — non per il credente nell'atto di credere; ma per la esigenza razionale, che neppur la fede riesce mai a sopprimere ed annullare. Lo stesso « credo quia absurdum », che è il più ardito tentativo di sopprimere il problema, è un riconoscimento della sua esistenza, nell'atto che pone il quia; ed afferma l'incapacità della comprensione umana come prova della asserita trascendenza del vero.

Il passaggio alla consapevolezza del problema e al tentativo di risolverlo è incoercibile: ma il sorgere del sentimento di un problema significa, a mio parere, che il momento della fede pura non offre più soddisfacimento adeguato alla coscienza. Il problema si trova, quando credere non basta più e si vuol sapere; quando cioè si vuol passare dalla fede alla conoscenza. Volontà sempre insoddisfatta, e per ciò conato ineshausto e infinito travaglio di pensiero, che costituiscono la vita perenne della filosofia; ma nella universalità del loro presentarsi, entro le stesse coscienze religiose, essi provano come lo spirito umano sempre tenda dalla esperienza religiosa immediata, alla riflessa speculazione filosofica.

RODOLFO MONDOLFO.

INTRODUZIONE

1. — Il rifiorimento filosofico del secolo XIII e l'introduzione delle opere di Aristotele sulla fisica e metafisica in Occidente. 2. — L'incontrastata influenza di Agostino fino al secolo XIII. 3. — Principali correnti sorte fra i dottori scolastici in seguito alla introduzione delle opere aristoteliche. 4. — La mancanza di omogeneità nella corrente tradizionale secondo il De Wulf e in particolare in Bonaventura secondo il Lutz. 5. — La filosofia bonaventuriana della natura. 6. — Ragioni per uno studio sulla gnoseologia bonaventuriana. 7. — Importanza del problema della conoscenza anche nel secolo XIII. 8. — Divergenti interpretazioni della dottrina gnoseologica del Dottor Serafico. 9. - Fonti della medesima.

1. — Bonaventura da Bagnorea visse in un'epoca (1) di grande rifiorimento filosofico per la cristianità occidentale, rifiorimento che ebbe a suo centro l'Università di Parigi, dove Bonaventura passò gran parte della sua vita ed esercitò la sua attività intellettuale, prima come scolaro, poi come lettore nella facoltà di teologia.

Il De Wulf attribuisce a tre cause principali questo rifiorimento degli studi nel secolo XIII: 1° l'iniziazione dell'Occidente a un gran numero di opere filosofiche fino a quel tempo sconosciute; 2° la creazione delle università, princi-

(1) Nacque nel 1221 a Bagnorea nelle vicinanze di Viterbo e morì a Lione nel 1274. — Data l'indole di questo studio non mi è possibile dilungarmi nella parte biografica. Essa d'altra parte è stata trattata ampiamente da più di uno studioso. Fra questi ricorderò in primo luogo il LEMMENS e la sua opera *Der heilige Bonaventura, Kempten und München*, 1909, della quale il Di Fabio ha curata la traduzione italiana: LEMMENS — *San Bonaventura, versione italiana del Dr. G. Di Fabio, Milano, Società editrice « Vita e Pensiero », 1921*. L'opera del Lemmens è fatta con criteri critici, ed è più che sufficiente a far conoscere la vita del dottor Serafico e i vari aspetti della sua personalità. Credo tuttavia utile indicare anche le altre principali pubblicazioni sull'argomento, per quei lettori che desiderassero maggiori notizie in proposito: ANTON MARIA DA VICENZA — *Vita di S. Bonaventura cardinale e dottore della chiesa, Roma 1874, in 8°, pp. 220; 2ª ediz., Monza, 1879, 2 v. in 16.*

BERTHAUNNIER — *Historie de S. Bonaventure, Paris, 1858, in 8°.*

palmente di Parigi e di Oxford; 3° l'istituzione degli ordini mendicanti (2).

Senza voler negare l'influsso delle due ultime cause, si deve a mio parere riconoscere che esso non potè certo eguagliare quello esercitato dalla prima. Anzi se fra le opere introdotte allora in Occidente consideriamo anche solo quelle di Aristotele, possiamo già darci ragione di quell'importante movimento filosofico che, pur avendo a centro l'Università di Parigi, interesserà tutto l'Occidente cristiano.

Nè tutte le opere dello Stagirita contribuirono ad esso in egual misura. Le opere di logica infatti a metà del secolo XII erano già tutte note e tradotte (3), anzi al principio del secolo

S. *Bonaventurae opera omnia*, (ediz. di Quaracchi), t. X. *Dissertatio critica de vita*. Alla pag. 34 sono indicate anche le più antiche biografie del Serafico. Nel 1° volume, sono poi riportate le Bolle di Sisto IV e di Sisto V sulla sua vita e dottrina.

BONELLI A CAVALESIO. — *De S. Bonaventurae vita, doctrina et scriptis editis et ineditis*, Bassani, 1767.

BOULE I. C. — *Histoire abrégée de la vie, des vertus et du culte de S. Bonaventure*, Lyon, 1747, in 8°.

PALHORIÈS — *Saint Bonaventure*, Paris, Bloud, 1918; *Introduction*, p. 1 - 27.

(2) DE WULF — *Storia della filosofia medioevale*, prima traduzione italiana del sac. Alfredo Baldi, Firenze, libreria editrice fiorentina, 1913, v. 2°, p. 5.

(3) MANDONNET — *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle*, Louvain, Institut supérieur de philosophie de l'université, 1911, v. 1°, p. 5.

seguinte erano lette nella facoltà delle arti, come risulta dalla costituzione del legato pontificio a Parigi Roberto di Courçon, dell'anno 1215 (4). Servivano cioè ad esercitare i giovani nella dialettica, e benchè nei secoli passati avessero data occasione a controversie filosofiche di indubbia importanza, quale quella degli universali e avessero condotto maestri di indirizzo diverso, come Abelardo, Giovanni di Salysbury e Ugo di San Vittore alla teoria aristotelica dell'astrazione, non suscitavano allora nessun dibattito. Come osserva infatti il De Wulf (5), l'*Organon* isolato dalle opere fondamentali della sintesi peripatetica può condurre a travisare il pensiero integrale dello Stagirita e a ridurre la filosofia di questi a un complesso di regole logiche. Furono invece le altre opere e in particolare quelle di *Fisica* e *Metafisica* che misero a rumore il campo degli studiosi e suscitavano preoccupazioni e divieti da parte delle autorità ecclesiastiche. L'introduzione di esse ebbe inizio con la traduzione del quarto libro delle *Meteore*, fatta da Enrico Aristippo prima del 1162 e fine con quella degli *Economici* fatta da Guglielmo di Moerbeke verso il 1267, ma la diffusione delle più importanti ebbe luogo precisamente sulla fine del secolo XII. Esse si diffusero dapprima dalla Spagna nelle traduzioni e commenti, più o

(4) MANDONNET — Op. cit. p. I., p. 19.

(5) DE WULF — Op. cit. v. 1°, p. 187.

meno intinti di neoplatonismo, dei filosofi arabi come Avicenna e Averroè; solo in seguito furono tradotte direttamente dal testo greco per opera specialmente di Guglielmo di Moerbeke.

Il Mandonnet (6) osserva che Averroè aveva messo in evidenza ed esagerati i punti della filosofia aristotelica opposti alle credenze delle grandi religioni monoteistiche, onde non fa meraviglia se l'autorità ecclesiastica intervenne con proibizioni, per esempio nel 1210 a mezzo del concilio della provincia ecclesiastica della Senna (7) e nel 1215 a mezzo del legato pontificio Roberto di Courçon (8).

E' certo però che indipendentemente dall'interpretazione di Averroè, la dottrina aristotelica si trovava in perfetta antitesi con la dottrina tradizionale allora dominante specialmente nella facoltà di teologia, che a detta del Thurot (9), era considerata come il cuore dell'Università.

(6) MANDONNET — Op cit., p. I, p. 16.

(7) Nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisiis publice vel secreto, et hoc sub pena excomm. inhibemus. — Denifle Chatelain — *Chart. Univer. Paris*, Parisiis, 1889, I, p. 70.

(8) Non legantur libri Aristotelis de methaphisica et de naturali philosophia, nec summe de eisdem. Ibidem, I, p. 78.

(9) THUROT — *De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris au moyen age*, Paris, 1850, p. 202.

2. — Tale tradizione si connetteva saldamente ad Agostino, come il Mandonnet ed il Gilson sostengono e come è facile riconoscere. L'influenza del grande Vescovo di Ippona era stata infatti fino a quel tempo preponderante per non dire unica in tutto l'Occidente. Il De Remusat (10) ha potuto stabilire che lo stesso Abelardo, non ostante le sue tendenze razionalistiche, dipende in molti punti dal dottor africano, da cui continuamente riporta passi ed al quale attribuisce il motto *Quaerite disputando*, che egli prende per contrassegno. E Bernardo di Chiaravalle, l'oppositore di Abelardo, chiama Agostino, e con lui Ambrogio, colonne della chiesa e arriva a dire: *siano essi nell'errore o nella verità confesso che sono con loro* (11). Agostino era pure stato il principale ispiratore di Ugo da S. Vittore e della sua scuola; questo non solo per la dottrina mistica, che può dirsi in gran parte uno sviluppo di principii agostinistici, ma anche per la psicologia (12), tanto che lo stesso Ugo era chiamato il secondo Agostino o l'anima di Agostino (13). Di Anselmo d'Aosta scrive il

(10) DE REMUSAT — *Abelard, sa vie, sa philosophie*, 1885, v. 2°, p. 356, 494.

(11) *Tract. X de baptismo*, c. II, n. 80; in Migne P. L., v. 182, c. 1536.

(12) GRASSI - BERTAZZI — *La filosofia di Hugo da San Vittore*, Roma-Milano, Soc. Ed. Dante Alighieri di Albrighi Segati, 1912, p. 284 e segg.

(13) *Histoire litt. de la France*, t. XII, p. 62.

De Remusat: *le vrai maître d'Anselme c'est saint Augustin. Il l'a évidemment lu avec fruit; il s'est inspiré de son esprit* (14), e infatti Anselmo stesso scrive nel Monologio: *Nihil potui invenire me dixisse quod non catholicorum Patrum et maxime beati Augustini scriptis cohaereat*. Grandissima influenza esercitò pure Agostino, per tacere di altri, su Scoto Erigena il quale prende da lui il concetto della identità fra religione e filosofia (15) e su Pier Lombardo, le cui *Sentenze* dovevano servire di base all'insegnamento teologico del Medio Evo.

Del resto, se si pensa che il Medio Evo, fino al secolo XIII, ignorò quasi interamente il pensiero greco; che le opere principali che di esso conobbe quali il *Timeo* di Platone e specialmente gli scritti dello Pseudo-Dionigi; che pur tanta influenza esercitarono su di esso, possono dirsi appartenere allo stesso indirizzo del pensiero agostiniano; che gli scrittori latini profani di cui ebbe conoscenza non erano stati ignorati, ma al contrario messi a profitto da Agostino; che nessun padre della Chiesa occidentale raggiunse

(14) DE REMUSAT — *S. Anselme*, p. 459.

(15) Si ut ait Augustinus, creditur et docetur; non aliam esse philosophiam, aliudve sapientiae studium, et aliam religionem; quid est de philosophia tractare, nisi verae religionis... regulas exponere? Conficitur inde, veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam. *De Div. Praed. et Gratia* (Collezione Mangin), v. 1, p. 103.

un pensiero veramente proprio, specialmente nel campo filosofico; che tentativi di aprire al pensiero nuove vie, come quelli di Scoto Erigena e di Abelardo, non avevano potuto affermarsi per le condanne della Chiesa, si comprende facilmente come l'autorità del vescovo di Ippona dovesse dominare incontrastata e come abbia ragione il Gilson di scrivere, che in quell'epoca l'agostinismo *représente la tradition philosophique la plus authentiquement religieuse, et il n'y a pas de plus grande autorité que celle de saint Augustin, tant en matière de philosophie qu'en matière de théologie* (16).

Ma Agostino si ricollega al platonismo e al neoplatonismo e non al filosofo di Stagira e alla sua scuola. In verità il Nourisson, al quale dobbiamo un pregevole studio sulla filosofia del vescovo di Ippona (17), osserva che Agostino conobbe certamente le *Categorie* (18) ed aggiunge che egli potè procurarsi una conoscenza più ampia del pensiero aristotelico, non fosse altro, per mezzo di Cicerone e di Porfirio *dont les ecrites en sont si profondément imbus* (19). Egli

(16) GILSON — *La philosophie au Moyen Age*, Paris, Payot, 1912, v. 2°, p. 88.

(17) NOURISSON — *La philosophie de Saint Augustin*, Paris, Didier, 1866, v. 2.

(18) Annos natus ferme viginti, cum in manus meas venissent aristotelica quaedam, quas appellant decem categorias. *Confess.*, l. 4, c. 16.

(19) NOURISSON — *Op. cit.*, v. 2°, p. 127.

crede anzi che Agostino abbia subito l'influenza di Aristotele in parecchie teorie, che egli anzi enumera nello studio già ricordato. Ma in realtà si tratta di dottrine secondarie o di cui il carattere aristotelico è spesso almeno dubbio: ad esempio per ciò che riguarda la conoscenza si tratterebbe della distinzione fra sensi esterni e senso interno, fra sensibili propri e comuni, inoltre della teoria della immaginazione, della memoria e della reminiscenza che invece, come vedremo, presentano divergenze non piccole fra i due filosofi e accostano Agostino a Plotino, come ha fatto rilevare l'Alfaric (20). Di più il Nourisson stesso afferma che i veri maestri di Agostino sono i neoplatonici Plotino e Porfirio (21), così che anch'egli finisce per avvicinarsi a quella sentenza che oggi, dopo gli studi del Grandgeorge (22) e specialmente dell'Alfaric, non può essere messa in dubbio, e che riconosce in Agostino una ispirazione non tanto platonica quanto neoplatonica e in ispecie plotiniana, ma mai aristotelica.

Osserva l'Alfaric che conoscendo Agostino molto imperfettamente il greco poco potè conoscere di Platone, ciò è comprovato anche dal

(20) ALFARIC — *L'Evolution intellectuelle de Saint Augustin*, Paris, Nourry, 1918, v. 1°, p. 518.

(21) NOURISSON — *Op. cit.*, v. 2°, p. 128.

(22) GRANDGEORGE — *Saint Augustin et le Neo Platonisme*, Paris, Leroux, 1896.

fatto che egli accomuna la dottrina platonica con la neoplatonica (23); che invece potè conoscere, come egli stesso afferma (24), le *Enneadi* di Plotino, perchè tradotte da Vittorino. Ma, osserva sempre l'Alfaric, ancor meno di Platone egli conobbe Aristotele: solo tre volte parla di lui e per dirci, nel *De Civit. Dei* (25) che fu discepolo di Platone superiore agli altri filosofi ma a lui inferiore dal punto di vista dello stile, e nel *Contra Academicos* (26) che la sua dottrina è identica in sostanza al platonismo. L'Alfaric aggiunge ancora che nelle *Confessioni* (27) Agostino stesso connette la sua conversione alla lettura di scritti di platonici, tradotti da Vittorino, e che l'analisi che ne fa, non può convenire ai dialoghi di Platone, ma solo alle *Enneadi*.

La fonte principale che alimentò il pensiero di Agostino, dopo il ripudio delle dottrine manichee fu adunque il neoplatonismo plotiniano. L'Alfaric distingue invero tre fasi nella attività intellettuale del vescovo di Ippona: dai 19 ai 34 anni egli va dal manicheismo al neoplatoni-

(23) *Contra Acad.*, l. 3, c. 41.

(24) « Lectis autem Plotini paucissimis libris ». *De vita beata*, c. 4 — La lezione « PLATONIS » di parecchi manoscritti è errata e deve avere origine come dice l'Alfaric da correzione di amanuensi, ai quali Plotino era ignoto.

(25) *De Civit. Dei*, l. 8, c. 12 e l. 9, c. 4.

(26) *Contra Acad.*, l. 3, c. 42.

(27) *Conf.*, l. 7, c. 13.

smo, arrivando ad identificarlo con la *sapientia* e a considerare il cristianesimo come un surrogato pratico popolare di esso; nei dodici anni seguenti egli apprezza sempre più la dottrina cattolica e giunge a considerarla superiore allo stesso neoplatonismo; finalmente negli ultimi trent'anni di vita, col difendere il cristianesimo tradizionale contro le varie sette ereticali, *il arrive par degrés a cette conception fort individuelle qu'on a appelée a juste titre, l'Augustinisme* (28).

Ma anche convenendo con l'Alfaric, rimane sempre vero che l'agostinismo, dal punto di vista filosofico, è in sostanza neoplatonismo sia pure rielaborato, come quello dello Pseudo-Dionigi, alla luce dei dogmi cristiani, e in un modo da assumere una caratteristica propria. Infatti nelle due ultime fasi Agostino non ripudia il neoplatonismo per un altro sistema filosofico, ma solo inverte, nella seconda, i termini del rapporto col cattolicesimo e seguita, nella terza, a rielaborarlo nel modo detto. Così si comprende come il pensiero filosofico occidentale sia fino al secolo XIII tanto impregnato di neoplatonismo: a questa fonte infatti avevano attinto ambedue i principali ispiratori di esso, non solo cioè lo Pseudo-Dionigi, ma anche il grande vescovo di Ippona.

3. — Le dottrine aristoteliche rappresentavano quindi una novità, anzi una opposizione nei

(28) ALFARIC — Op. cit., p. IX.

confronti del pensiero tradizionale. Ora se a ciò si aggiunge l'indiscutibile valore di esse, si comprende come il loro diffondersi dovesse suscitare opposizione non piccola da parte dei teologi più attaccati alla tradizione, ma insieme anche un grande movimento e un grande interesse nel campo degli studiosi tutti. Gli aggruppamenti nel campo filosofico si operarono anzi, al dire del Mandonnet (29) e del Gilson (30), a seconda dell'atteggiamento preso verso Aristotele.

A giudizio del Mandonnet tre correnti si contrastarono il terreno durante il secolo XIII. La corrente tradizionale che egli chiama platonico-agostiniana e alla quale annovera i francescani in genere, non solo cioè Alessandro di Hales, Giovanni della Rochelle, Bonaventura e i suoi discepoli, ma anche Ruggero Baco e Duns Scoto; molti del clero secolare come Guglielmo d'Auvergne, Guglielmo d'Auxerre, Roberto Greathead, Gerardo d'Abbeville, Enrico di Gand, Godefroy di Fontaine ed Egidio di Roma, e anche parecchi domenicani come Rolando di Cremona, Ugo di Saint Cher, Riccardo Fitzacre, Giacomo di Metz, Pietro di Tarantasia, Roberto di Kilwardby. Questa corrente filosoficamente si basa sopra il platonismo nella forma che esso ha assunta nelle opere del vescovo di Ippona; mostra aperta diffidenza verso Aristotele che cerca di tener

(29) MANDONNET — *Op. cit.*, p. I, p. 26.

(30) GILSON — *Op. cit.*, v. 1, p. 141.

lontano specialmente dalla teologia; non costituisce una scuola propriamente detta, ma piuttosto un indirizzo di pensiero e per di più non omogeneo; subisce essa pure progressivamente l'influenza di Aristotele. Il Mandonnet indica anche le principali caratteristiche dottrinali di essa: mancanza di distinzione formale fra verità razionali e verità rivelate; preminenza della nozione di bene su quella di vero e per conseguenza della volontà sulla intelligenza; necessità di una azione illuminatrice di Dio perchè l'intelletto umano possa conoscere; concezione della materia prima come attualità positiva benchè infima, contenente cioè i principii o le ragioni seminali delle cose; composizione di materia e forma anche negli esseri spirituali; pluralità delle forme sostanziali nell'uomo (31).

L'altra corrente detta dal Mandonnet albertinotomista lotta contro la prima per introdurre Aristotele non solo nella filosofia, ma anche nella teologia. Alberto il Grande cercò da prima di volgarizzare il pensiero aristotelico (32), Tommaso d'Aquino tentò in seguito di interpretarlo criticamente; ambedue cercarono, al dire del Mandonnet, di correggere gli errori di Aristotele

(31) MANDONNET — Op. cit., p. I, p. 55-57.

(32) Nostra intentio est omnes dictas partes (philosophicam et mathematicam) facere Latinis intelligibiles, *Physic. Lib. I, tr. I, cap. I*; ALBERTI MAGNI *Opera*, ed. P. Jammy, Lugduni, 1651.

e del suo commentatore Averroé, in altre parole di adattare il pensiero aristotelico alle dottrine della chiesa.

In fine, nota sempre il Mandonnet, nella seconda metà del secolo si ebbe una corrente di puro aristotelismo filosofico; essa fu detta averroistica, perchè credette raggiungere tale intento fondandosi sulla interpretazione di Averroè, ma ebbe corta durata perchè combattuta strenuamente dai rappresentanti delle altre correnti, specie da Tommaso e da Bonaventura, e infine colpita dalla Chiesa nel suo capo, che fu Sigieri di Brabante.

Il De Wulf (33) procede alquanto diversamente: distingue ad esempio varie tendenze fra i dottori, posteriori a Tommaso, che il Mandonnet congloba nella scuola platonico-agostiniana; a disegnare l'indirizzo di quelli anteriori o contemporanei, come Bonaventura, ritiene che l'appellativo di *agostinismo* non sia ben scelto e perciò preferisce una denominazione più larga, come quella di antica scolastica o di sistemi pretomistici. Egli osserva ad esempio che fra le dottrine sostenute dalla corrente tradizionale ne sono alcune estranee al pensiero agostinistico, come la pluralità delle forme, ed altre anche opposte, come la teoria della illuminazione speciale. In verità al De Wulf si può osservare che la pluralità delle forme non è che una con-

(33) DE WULFF — Op. cit., v. 2°, p. 37 e segg.

seguenza della indipendenza sostanziale dell'anima dal corpo, la cui origine agostinistica anch'egli riconosce essere fuori di questione. In quanto alla illuminazione speciale, se si pensa che Agostino concepisce la conoscenza come una illuminazione divina e che egli ammette anzi la intuizione della verità in Dio, si comprenderà facilmente come essa, lungi dall'opporci al pensiero agostiniano, trovi invece in questo il proprio fondamento e la propria origine. Inoltre si può osservare che il De Wulf stesso è costretto a riconoscere l'indirizzo fondamentalmente agostinistico dei principali rappresentati della corrente tradizionale, ad esempio di Bonaventura, e che perciò egli stesso viene in sostanza a dar ragione al Mandonnet, pur combattendolo.

4. — Egli poi più del Mandonnet, insiste sulla mancanza di omogeneità e sulla incoerenza che questa corrente presenterebbe specie messa a confronto col sistema dell'Aquinate. Quella avrebbe conglobato dottrine peripatetiche e dottrine tradizionali, specialmente agostiniane, fra loro incompatibili(34), questi sarebbe riuscito ad operare *un'intima fusione dell'aristotelismo con un gruppo importante di dottrine tolte da Agostino* (35) e nel suo sistema quello che più colpisce sarebbe *l'unità, la solidarietà dottrinale*.

(34) DE WULF — Op. cit., v. 2°, p. 38.

(35) DE WULF — Op. cit., v. 2°, p. 165.

la rigorosa concatenazione delle idee fondamentali (36).

Benchè egli dica che questa incoerenza è maggiore nei primi rappresentanti dell'antica scolastica e riconosca che la sintesi di Bonaventura nei confronti delle antecedenti è meglio coordinata (37), pur tuttavia non assolve interamente il Serafico da questa accusa; di più fra gli elementi che egli giudica discordanti dal fondo peripatetico che anche in Bonaventura egli ammette (38), enumera dottrine insegnate quasi tutte anche dal Serafico.

Del resto il De Wulf non è il solo a ritenere il sistema bonaventuriano formato da elementi contrastanti. Il Lutz ad esempio, nei prolegomeni al suo studio sulla psicologia del Serafico (39), afferma che in lui spesso si trovano uniti elementi antichi e nuovi senza critica e senza piano, in modo che non è possibile parlare di un suo

(36) DE WULF — Op. cit., v. 2°, p. 163.

(37) DE WULF — Op. cit., v. 2°, p. 41.

(38) La sintesi filosofica di Bonaventura è concepita interamente secondo lo spirito conservatore dell'antica scolastica, di cui è uno degli ultimi grandi rappresentanti. Agostiniano, egli non lo è tanto per inclinazione quanto per tradizione: ma però anche di lui è vero il dire che il suo agostinismo appare su uno sfondo di idee peripatetiche. — DE WULF, Op. cit., v. 2°, pag. 103.

(39) LUTZ — *Die psychologie Bonaventuras nach den quellen dargestellt*, Munster, 1909, p. 6 e 7.

pensiero costruttivo unico. Caratteristica di Bonaventura sarebbe uno sforzo continuo per trovare una via media fra Agostino ed Aristotele, sforzo di rado coronato da successo.

Ora che questo giudizio del Lutz non possa estendersi a tutta la dottrina bonaventuriana è facile dimostrare. E' noto infatti che il Serafico in tutta la filosofia della natura, cioè in quella parte in cui più ardente si manifestò il dissenso fra la scuola tradizionale e la tomistica, si schierò tanto decisamente con la prima, da esserne da tutti considerato come il capo.

5. — Uno studio completo del pensiero di Bonaventura esigerebbe una esposizione particolareggiata anche di questa parte; ma considerando, che per un lato non vi è dissenso fra gli interpreti a riguardo di essa, che dall'altra essa è già stata esposta ampiamente da più di uno scrittore (40), ed in fine che, almeno attualmente, non può dirsi la più interessante del pensiero bonaventuriano, credo sufficiente limitarmi circa questa parte ai concetti più fondamentali.

(40) KRAUSE — *Commentatio philosophica quomodo S. Bonaventura mundum non esse aeternum, sed tempore ortum demonstraverit*, Brunsberg, 1909. — PALHORIÉS - *Saint Bonaventure*, Paris, Bloud, 1913. chap. III: La nature. — ZIESCHE — *Die Lehre v. Materie u. Form bei B.*, in « *Philosoph Jahrb.* », 1900 — *Die Naturlehre Bonaventura's*, ibid, 1908.

A differenza dell'Aquinate, il quale sotto l'influsso della dottrina peripatetica, insegnava non essere possibile dimostrare che il mondo non è eterno (41), Bonaventura sostiene che l'eternità del mondo è inammissibile per più ragioni: ad esempio, perchè è impossibile aggiungere alcuna cosa all'infinito, mentre la durata del mondo sempre aumenta; perchè è impossibile ordinare cose infinite, presupponendo ogni ordine sempre un primo, mentre le rivoluzioni del cielo sono ordinate e procedono una dopo l'altra; perchè è impossibile percorrere un numero infinito, mentre se il mondo fosse eterno sarebbero già state percorse infinite rivoluzioni; perchè è impossibile che insieme esistano cose infinite, mentre ammessa tale eternità esisterebbero infinite anime umane: queste infatti sono immortali e, d'altra parte, essendo il mondo stato creato per l'uomo, questi avrebbe dovuto esistere dall'eternità. Altre ragioni aggiunge il Serafico, ma tutte si riducono all'impossibilità di realizzare un numero infinito. Egli concorda invece con l'Aquinate e con gli altri dottori scolastici nel sostenere che il mondo è stato creato *ex nihilo* e direttamente da Dio.

In quanto alla materia il Serafico riconosce che sebbene essa sia per essenza priva di forma, in natura tuttavia non può esistere separata da

(41) *Summa Theologica*, p. 1, q. 66, a. 2.

ogni forma (42). La corporale non fu però creata adorna di forma perfetta, ma solo di una forma che, senza costituirla in essere perfetto, era solo una disposizione alle forme ulteriori, alle quali però, non per virtù propria come l'embrione, ma solo per azione e virtù divina poteva pervenire (43). In tal modo egli crede di salvare la creazione successiva, attestata dalla lettera del Genesi.

Circa le trasformazioni sostanziali che hanno continuamente luogo dopo gli atti creativi, Bonaventura aderisce completamente alla dottrina agostinistica delle ragioni seminali, che egli definisce come le potenze attive insite nella

(42) *Materia secundum sui essentiam est informis per possibilitatem omnimodam; et dum sic consideratur, ipsa formarum capacitas sive possibilitas est sibi pro forma. Est iterum loqui de materia secundum quod habet esse in natura... et hoc modo non solummodo non congruit, immo etiam impossibile est materiam informem existere per privationem omnis formae. In II Sent., d. 12, a. 1, q. 1 (II-294) — I numeri fra parentesi indicano il volume e la pagina della edizione di Quarachi.*

(43) *Materia illa producta est sub aliqua forma, sed illa non est forma completa nec dans materiae esse completum; et ideo non sic formabat, quin adhuc materia diceretur informis, nec appetitum materiae adeo finiebat, quin materia adhuc alias formas appeteret, et ideo dispositio erat ad formas superiores non completa perfectio..., illa vero materia ad formas subsequentes sola divina virtute et operatione poterat perducere. In II Sent., d. 12, a. 1, q. 3 (II-300).*

materia, o come le essenze delle forme che vengono prodotte mediante l'operazione della natura e che da queste sono distinte come l'essere incompleto dal completo (44). Rigetta cioè l'opinione tomistica che concepisce la generazione e corruzione degli esseri come una creazione e distruzione delle loro forme, teoria che suscitò, come è noto, opposizioni vivacissime e che fu anche condannata dal Kilwardby, arcivescovo di Cantorbery (45).

Parimenti Bonaventura dissente dall'Aquinate e si accorda con la scuola tradizionale nell'estendere anche agli esseri spirituali, cioè agli angeli e alle anime umane, la composizione di materia e forma. Concepisce cioè la materia, non come qualche cosa di corporeo, ma semplicemente come il fondamento della possibilità degli esseri; nella sua essenza la materia non è nè spirituale, nè corporale, solo in quanto essa riceve una forma spirituale o corporale, il che non può

(44) Cum satis constet, rationem seminalem esse potentiam activam inditam materiae; et illam potentiam activam constet esse essentiam formae, cum ex ea fiat forma mediante operatione naturae, quae non producit aliquid ex nihilo: satis rationabiliter ponitur quod ratio seminalis est essentia formae producendae differens ab illa secundum esse completum et incompletum, sive secundum esse in potentia et in actu. In *II Sent.*, d. 18, a. 1, q. 3 (II-440).

(45) DENIFLE — *Chart. Un. Paris.*, I, 558.

non avvenire, contrae qualità differenti e perciò diviene o spirituale o corporale (46).

Si comprende quindi che il principio d'individuazione non è per Bonaventura la sola materia, come per Aristotele e Tommaso, ma la stessa unione della materia con la forma: egli infatti osserva che essendo la materia comune a tutti gli esseri come la forma, non potrebbe da sola essere il principio della loro individuazione (47). Anche gli angeli quindi, perchè composti di materia e forma, si individuano come gli altri esseri e non costituiscono una specie per ogni individuo, come per l'Aquinate.

Questa unione della materia con la forma è ciò che costituisce le sostanze nel loro vero essere, perciò non solo gli angeli, ma anche le anime umane sono per Bonaventura non semplici forme, ma sostanze per sè esistenti. Dottrina questa d'importanza non piccola, perchè da es-

(46) *Materia in se considerata nec est spiritualis, nec corporalis, et ideo capacitas consequens essentiam materiae indifferentur se habet ad formam sive spirituales, sive corporalem; sed quia materia nunquam exspoliatur ab omni esse, et quae semel est sub esse corporali nunquam exiit, et similiter illa quae est sub esse spirituali: hinc est, quod materia consequens esse, in spiritualibus et corporalibus est alia et alia. In II Sent., d. 3, p. 1, q. 2, ad 3 (II-98).*

(47) *Quomodo enim materia, quae omnibus est communis, erit principale principium et causa distinctionis, valde difficile est capere. In II Sent., d. 3, p. 1, a. 2, q. 3 (II-109).*

sa deriva, ad esempio, l'altra pure caratteristica della scuola agostinistica, della pluralità delle forme nel composto umano. Infatti il corpo umano, essendo non semplice materia, ma una sostanza in sè completa come l'anima, ha esso pure la propria forma: nel composto umano si ha quindi e la forma dell'anima e quella del corpo. Anzi il P. Prospero da Martigné dimostra che Bonaventura ammette la pluralità permanente delle forme non solo nell'uomo, ma in tutti gli esseri sì viventi che non viventi (48). Questa pluralità di forme non pregiudicherebbe però, secondo il Serafico, l'unità del composto umano, perchè essendovi un naturale appetito e nell'anima a perfezionare il corpo e nel corpo a ricevere l'anima, naturale ed intima è l'unione, ed uno è l'essere che ne deriva (49).

E' quindi indubitato che il giudizio del Lutz non può estendersi alla filosofia bonaventuriana della natura; resta a vedere se esso sia giusto per le altre parti del sistema.

(48) PROSPER DE MARTIGNÉ — *La scolastique et les traditions franciscaines*, Paris, Lethielleux, 1888, p. 201.

(49) Licet anima rationalis compositionem habeat ex materia et forma appetitum tamen habet ad perficiendam corporalem materiam; sicut corpus organicum ex materia et forma compositum est et tamen habet appetitum ad suscipiendam animam. In II *Sent.*, d. 17, a. 1, q. 2, ad 6 (II-416).

6. — A questo scopo gioverà prendere in speciale esame quelle teorie in cui il Serafico, almeno a giudizio di molti, mostrerebbe di avere più intensamente subita l'influenza delle correnti peripatetiche, quella ad esempio della conoscenza.

La ragione però principale, che m'induce a fermare l'attenzione sopra questa parte della dottrina bonaventuriana, non è questa di determinare il valore del giudizio del Lutz, ma li fatto invece, che essa rappresenta senza alcun dubbio la parte più importante e più vitale di tutto il pensiero del Serafico. Anzi qualora si accenni, come è mia intenzione, anche ai problemi ad essa connessi, per esempio a quello del rapporto fra intelletto e volontà, credo possa dirsi, che tutta la parte ancor viva della dottrina bonaventuriana verrà così ad essere esposta e discussa almeno nelle parti essenziali.

Si aggiunga che uno studio sulla dottrina bonaventuriana del conoscere gioverà a chiarire sempre meglio la posizione della corrente tradizionale di fronte alle opposte tendenze innovative, specialmente di fronte alla più importante di essa, quella che mette capo a Tommaso d'Aquino; essendo ben noto, per ciò che riguarda la corrente averroistica, che l'atteggiamento della scuola tradizionale fu di aperta opposizione. Bonaventura infatti è senza alcun dubbio e per attestazione unanime uno dei principali rappresentanti della corrente tradizionale: egli stesso

lo afferma (50); anzi l'essere egli stato coetaneo di Tommaso; l'avere egli insegnato a Parigi in quello stesso periodo in cui l'Aquinate attuava la sua opera; l'avere egli appartenuto, anzi l'essere stato a capo di quell'ordine francescano che fu anche nel campo degli studi, il rivale maggiore di quello a cui l'Aquinate apparteneva; l'essere i principali e diretti oppositori di Tommaso, come il Peckam e anche Guglielmo di La Mare, usciti dalla sua scuola, tutto questo ci porta naturalmente a vedere in Bonaventura il rappresentante tipico di questa corrente e per conseguenza a riconoscere nell'atteggiamento di lui, l'atteggiamento della intera corrente tradizionale, nel periodo in cui essa vide contrastato da nemici forti e temibili quel primato che prima aveva tenuto indisturbata.

7. — E' ben vero che la lotta non si svolse unicamente attorno al problema della conoscenza, ma è certo che anche esso diede luogo a discussioni importanti e vivaci: mentre infatti, Tommaso cercava di dimostrare che l'ideologia di Agostino non è in contrasto con quella peripatetica da lui propugnata (51), i suoi oppositori,

(50) Non enim intendo novas opiniones adversare, sed communes et approbatas retexere. Ne quisquam aestimet, quod novi scripti velim esse frabricator; hoc enim sentio et fateor, quod sum pauper et tenuis compiler. In *II Sent.*, Praelocutio (II - 1).

(51) *S. T.*, p. 1, q. 83, q. 5.

per bocca di Peckam, gli rimproveravano invece di misconoscere l'autorità di Agostino anche in questa materia, di non tenere cioè in alcun conto *quidquid docet Augustinus de regulis aeternis, de luce incommutabili..... et consimilibus innumeris* (52). Di più le questioni sulla conoscenza, oltre essere discusse nelle trattazioni sistematiche, prestavano argomento alle dispute che si tenevano ogni settimana o ogni quindicina, come complemento dell'insegnamento impartito con le lezioni, e a quelle quodlibetali, che avevano luogo all'avvicinarsi del Natale e della Pasqua. La verità di questo è stata messa in luce da una recente pubblicazione fatta dai padri Francescani di Quaracchi di parecchie *Quaestiones disputatae* su tale argomento, prima inedite e appartenenti a Bonaventura e ai principali suoi discepoli, come Giovanni Peckam e Matteo di Acquasparta (53); di quest'ultimo anzi è stato di recente pubblicato dagli stessi padri un intero volume di *Quaestiones disputatae* sulla fede e la conoscenza (54).

(52) DENIFLE - CHATELAIN — Op. cit., I, 634.

(53) *De humane cognitionis ratione anecdota quaedam seraphici doctoris sancti Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum edita studio et cura PP. collegii a S. Bonaventura. Ad claras Aquas (Quaracchi) prope Florentiam ex typographia collegii S. Bonaventurae, 1903.*

(54) FR. MATTEI AB AQUASPARTA — *Quaestiones Disputatae Selectae, Tom. I: Quaestiones de fide et*

8. — D'altra parte la posizione della scuola tradizionale, e anche in particolare di Bonaventura, circa gli altri punti dottrinali che diedero maggior materia alla lotta, è al presente già stata sufficientemente chiarita; mentre altrettanto non può dirsi di ciò che riguarda la conoscenza. In questa parte la dottrina di Bonaventura è infatti oggetto di interpretazioni disparatissime.

Il Borgognoni ad esempio (55) crede poter sostenere che il Serafico segue anche in essa esclusivamente Aristotele. Ho già detto come il De Wulf e più specialmente il Lutz presentino il sistema bonaventuriano come una sintesi mal riuscita di elementi aristotelici e agostiniani; ora, dato il contrasto innegabile fra Aristotele ed Agostino in questa materia, parrebbe che quei due critici dovessero applicare questo loro giudizio anche alla parte gnoseologica del sistema anzi, in modo speciale ad essa. Invece il Lutz, dopo avere però notate le difficoltà che si trovano nel volere metterne in accordo i varii elementi, dà una interpretazione che avvicina di molto la teoria bonaventuriana alla tomistica. Il De Wulf poi, pure affermando che Bonaventura è agostiniano per inclinazione e tradizione, aderisce completamente alla interpretazione data dagli

cognitione. Ad Claras Aquas (Quaracchi) prope Florentiam ex typographia collegii S. Bonaventurae, 1903.

(55) BORGOGNONI — *Le dottrine filosofiche di S. Bonaventura*, Bologna, Tipografia Arcivescovile, 1882.

editori di Quaracchi, che si trova svolta e negli *Scholion* da essi aggiunti alla nota e giustamente apprezzata edizione critica di tutte le opere di Bonaventura (56) e specialmente nella *Dissertatio*, che apre la già ricordata pubblicazione delle *Quaestiones disputatae* (57).

Secondo gli editori l'ideologia di Bonaventura differirebbe soltanto a parole da quella dell'Aquinate, anzi vi sarebbe in questa materia un accordo perfetto fra tutti i dottori scolastici. Nè è da credere che essi siano stati i primi a sostenere questo preteso accordo fra il Serafico e l'Angelico; al contrario essi non fanno che seguire le orme di vari scrittori del secolo passato, fra i quali ricorderò il Cornoldi, autore di diversi articoli comparsi nella Rivista *La Civiltà Cattolica*, il Krause (58) e soprattutto lo Zigliara che riduce la divergenza fra i due dottori ad alcune *accidentalissime e forse più apparenti* che reali differenze di opinare intorno alla natura dell'intelletto agente (59).

(56) DOCTORIS SERAPHICI S. BONAVENTURAE OPERA OMNIA ecc. — Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1888-1902; Volumi dieci.

(57) *De Hum. cogn. rat.*, p. 1-33.

(58) KRAUSE — *Bonaventurae de origine et via cognitionis intellectualis doctrina ab ontologismi nota defensa*, Monasterii, 1868.

(59) ZIGLIARA — *Della luce intellettuale e dello ontologismo secondo la dottrina dei Santi Agostino, Bonaventura e Tommaso di Aquino*, Roma, Chiappellini, 1874, v. 2; v. 1°, p. 567.

Questi scrittori sono tutti oppositori del rosminianesimo e delle varie forme dell'ontologismo; dottrine, che, come è noto diedero occasione nel secolo passato a dibattiti non piccoli, specie nel campo cattolico. Siccome i rosminiani e i fautori dell'ontologismo, in ispecie i seguaci del Gioberti, si appellavano volentieri a Bonaventura e sostenevano che la sua ideologia è in sostanza conforme a quella da essi difesa, così questi oppositori si industriarono di far vedere come la dottrina bonaventuriana fosse al tutto difforme dall'ontologismo e dal rosminianesimo, e al contrario pienamente conforme a quella di Tommaso. Si ebbero così due correnti opposte nella interpretazione della gnoseologia bonaventuriana, che contribuirono più a intorbidare che a chiarire il pensiero del Serafico, data la poca coscienza critica e l'ardore polemico da cui i rappresentanti di entrambe erano animati.

Alla interpretazione rosminiana si avvicina quella data più recentemente dal Couilhac, nella dissertazione sopra un antico tentativo di accordo fra la ideologia tomistica e bonaventuriana, ma ispirato a criteri diversi da quelli di cui ora ho parlato, perchè dovuto a Giovenale Annaniese, filosofo del secolo XVII non alieno dall'ontologismo (60). Pure più prossima alla in-

(60) COUILHAC — *Doctrinam de idaeis divi Thomae divique Bonaventurae conciliatricem a Juvenali Anna-*

interpretazione rosminiana che alla tomistica è quella data dal Palhoriès nel suo studio su Bonaventura (61).

Il P. Prospero da Martigné (62) ci dà poi notizie di varie esposizioni e interpretazioni di tutta la filosofia bonaventuriana e della teoria della conoscenza in particolare, appartenenti quasi tutte al secolo XVII e che ora è difficile rinvenire.

Se poi alle ragioni adottate si aggiunge il fatto, che le dottrine riguardanti la conoscenza rappresentano una parte fondamentale di ogni sistema filosofico, fino ad essere sufficienti per caratterizzarlo, e che ciò è vero in particolar modo per quello di Bonaventura, si comprenderà come un esame sulla teoria del conoscere di questo grande scolastico non possa dirsi certo inutile o di scarso interesse.

9. — In verità Bonaventura non avendo scritte vere opere filosofiche, non ci ha neppure lasciata un'esposizione sistematica della sua dot-

niensi sec. XVII philosopho propositam, apud facultatem litterarum parisiensem disputabat Marius Couilhac ad gradum doctoris promovendum, Parisiis, Lecoivre, 1897.

(61) PALHORIÈS — *Saint Bonaventure*, 2.^{me} édition, Paris, Bloud, 1913.

(62) POSPER DE MARTIGNÉ — *La scolastique et les traditions franciscaines*, Paris, Lethielleux, 188, p. 448-451.

trina della conoscenza. Ne ha però trattato ampiamente nell'*Itinerarium mentis in Deum*, nel *De reductione artium ad theologiam* e nei *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*; molti accenni trovansi anche nelle altre opere di argomento teologico, come il *Breviloquium* le *Collationes in Hexaëmeron* e *de septem donis Spiritus Sancti* e le *Quaestiones disputatae*. Fra queste merita speciale menzione la quarta *De scientia Christi* in cui è trattata ampiamente la questione della conoscenza *in rationibus aeternis*. Data l'importanza di essa per il presente argomento, gioverà ricordare che la scoperta della medesima, come anche del maggior numero delle questioni disputate di Bonaventura, è di data recente; si deve infatti al P. Fedele da Fanna morto nel 1881. Fra i codici da lui rinvenuti soltanto uno (63) fa il nome di Bonaventura, gli altri sono anonimi; ma data l'antichità di esso (secolo XIII), la sua testimonianza appare sufficiente, specie se si pensa che non mancano prove di avere Bonaventura scritte questioni disputate; sono infatti ricordate dall'Olivi (+ 1298) e dal catalogo dei libri del convento dei frati minori di Todi, pure del secolo XIII.

La questione già ricordata fu prima pubblicata a parte dagli editori di Quaracchi nel *De*

(63) E' il Cod. 612 membr. della Vaticana, in cui sta scritto: « *Incipiunt quaestiones boneventurae de scientia Christi.* ».

hum. cognit. ratione; in quella collezione troviamo anche il *Sermo*: « *Unus est magister vester Christus* » attribuito pure dal P. Fedele da Fanna a Bonaventura, stante la perfetta conformità dello stile e del metodo con le opere genuine del Serafico (64); esso riproduce infatti alquanto amplificata la dottrina della *Quaestio IV De Scient. Chr.*. Tenendo presenti tutte queste opere è possibile formarsi una idea adeguata del pensiero di Bonaventura sulla conoscenza umana.

(64) S. BONAVENTURAE — *Opera omnia* (V-XLVII).

CAP. I.

La Conoscenza dei Sensi esterni

1. — Differenza fra facoltà conoscitiva del senso e dell'intelletto. 2. — I sensi esterni e loro sufficienza. 3. — Oggetto dei sensi esterni. 4. — Processo preparatorio della sensazione e natura delle immagini intermedie. 5. — Natura della sensazione. 6. — Rapporto della concezione di Bonaventura con quelle di Agostino e Aristotele. 7. — Soggetto della sensazione. 8. — Distinzione fra sensazione e coscienza della sensazione.

1. — Bonaventura attribuisce allo spirito umano una vera facoltà che si esercita per mezzo dei sensi. Nel *De Reductione* (65) chiama questa facoltà *lumen cognitionis sensitivae*, e la distingue dalla conoscenza intellettuale o *lumen cognitionis philosophicae*; aggiunge che esercitandosi essa per mezzo del corpo giustamente

(65) DE REDUC., n. 1 (V-319).

vien detta inferiore in confronto di questa (66). Ma solo in questa inerenza o legame agli organi corporei consiste per Bonaventura la differenza fra potenza conoscitiva del senso e dell'intelletto. Infatti indicando i vari significati in cui può essere presa la parola sentire: come conoscenza delle cose presenti; oppure delle particolari; o come un ricevere mediante un organo corporeo, astratte dalla materia, le speci esistenti nella materia, dice che nei due primi casi il senso si distingue dall'intelletto solo mentalmente (*ratione*), nel terzo anche realmente (*re et ratione*) e aggiunge che in questo terzo modo il senso è una potenza legata al corpo (67). E con ciò si allontana dall'Aquinate, che insegnava che il senso e l'intelletto si distinguono in quanto

(66) Lumen quod illuminat nos ad formas naturales apprehendendas, est lumen cognitionis sensitivae, quod recte dicitur inferius, quia cognitio sensitiva ab inferiori incipit et fit beneficio lucis corporalis. *De Reduc.*, n. 3 (V-320).

(67) Sentire potest accipi communiter, proprie et magis proprie. Communiter sentire idem est quod rem ut praesentem cognoscere... Secundo modo sentire idem est quod rem ut hic et nunc cognoscere et sic accipit Boethius cum dicit, quod « *sensus est particularium et intellectus universalium* ». Tertio modo sentire idem est quod speciem existentem in materia praeter materiam mediante organo corporeo suscipere; et sic accipit Philosophus in secundo de Anima cum dicit quod « *sensus est susceptivus specierum in materia praeter materiam* ». Primis duobus modis non differt sensus ab

l'oggetto dell'uno è il particolare dell'altro l'universale (68).

2. — Benchè inerisca al corpo la potenza sensitiva è però una facoltà dello spirito (69). Essa si dirama nei cinque sensi esteriori che sono come ci dice nell'*Itinerarium*, quasi cinque porte per mezzo delle quali entrano nell'anima nostra le conoscenze di tutto ciò che fa parte del mondo sensibile (70). I cinque sensi sono cioè sufficienti, nel senso che se un sesto ne sorgesse esso rimarrebbe inoporoso. Questo Bonaventura dice chiaramente nel *Breviloquium* (71) e nel *De Reductione* (72) dove cerca di dare anche la ragione di questa sufficienza. Essa si avrebbe per la corrispondenza fra i cinque sensi e le so-

intellectu re sed ratione tantum. Tertio vero modo differt potentia sensitiva ab intellectiva re et ratione, et illo tertio modo sensus est potentia alligata corpori In *II Sent.*, d. 8, p. 1, a. 3, q. 2, ad 4 (II-222).

(68) Sunt duo genera potentiarum, scilicet sensitivum respectu obiecti minus communis, quod est corpus sensibile; et intellectivum respectu obiecti communissimi, quod est ens universale. *S. T.*, p. I, q. 78, a 1.

(69) Anima habet potentias sensitivas, illa inquam, quae rationalis est. In *IV Sent.*, d. 50, p. 2, a. 1, q. 1 (IV - 1045).

(70) *Itin.*, c. 2, n. 3 (V-300).

(71) *Brevil.*, p. 2, c. 9 (V. 227).

(72) Quorum sufficientiam sumit Augustinus secundum naturam luminis elementorum in tertio super Genesi hoc modo: quia lumen sive lux faciens ad di-

stanze semplici costituenti l'universo sensibile, cioè i quattro elementi per il mondo sublunare e la quinta essenza o sostanza dei corpi luminosi. Il senso della vista corrisponderebbe a questa quinta essenza, l'udito all'aria, l'odorato al fuoco o ai vapori che ne derivano, il gusto all'acqua o agli umori, il tatto alla terra. Bonaventura cita poi il terzo libro del *De Genesi ad Litteram* di Agostino per provare che l'energia sensitiva, che è luminosa per natura, si troverebbe in tutta la sua purità nel senso della vista, mescolata all'aria nell'udito, ai vapori nell'odorato, agli umori liquidi nel gusto, ai corpi solidi nel tatto.

E' inutile aggiungere che la dimostrazione lascia molto a desiderare e che la corrispondenza fra gli organi e gli oggetti, anche data la fi-

stinctionem rerum corporearum aut est in suae proprietatis eminentia et quadam puritate, et sic est sensus visus; aut commiscetur aëri, et sic est auditus; aut vapori, et sic est odoratus; aut humori, et sic est gustus; aut terrae grassitiei, et sic est tactus. Spiritus enim sensibilis naturam luminis habet, unde in nervis viget, quorum natura est clara et pervia; et in istis quinque sensibus multiplicatur secundum maiorem et minorem depurationem. Itaque cum quinque sint corpora mundi simplicia, scilicet quatuor elementa et quinta essentia; ut homo omnes formas corporeas posset percipere, quinque sensus habet illis correspondentes; quia nulla fit apprehensio nisi per aliquam similitudinem et convenientiam organi et obiecti, pro eo quod sensus est natura determinata. *De Red.*, n. 3 (V-320).

sica del tempo, esiste solo nella mente di Bonaventura. Agostino stesso nel passo citato dal Serafico (73) — non del tutto però fuor di luogo — non si propone direttamente di dimostrare questa corrispondenza; ma di spiegare come l'anima, benchè spirituale, possa mettersi in rapporto con le cose materiali ed avere le varie sensazioni. Egli dice che ciò avviene perchè l'anima si mette in rapporto con l'elemento meno materiale che è il fuoco o la luce e che per mezzo di esso e in quanto esso si unisce nei diversi sensi agli altri elementi, essa anima viene in contatto con gli elementi tutti anche i più materiali e produce così le varie sensazioni.

Ma Bonaventura si trova nella necessità di

(73) Quanto autem quidquid subtilius est in natura corporali, tanto est vicinius naturae spirituali, quamvis longe distante genere, quandoquidem illud corpus est, illud non est: Ac per hoc quoniam sentire non est corporis sed animae per corpus, licet acute dissestatur secundum diversitatem corporeorum elementorum sensus esse corporis distributos, anima tamen cui sentiendi vis inest cum corporea non sit, per subtilius corpus agitat vigorem sentiendi. Inchoat itaque motum in omnibus sensibus a subtilitate ignis sed non in omnibus ad idem pervenit. In visu enim pervenit represso calore usque ad eius lucem. In auditu usque ad liquidiores aërem calore ignis penetrat. In olfactu autem transit aërem purum et pervenit usque ad humorem corpulentiores quo etiam penetrato atque trajecto, cum ad terrenam gravitatem pervenit, tangendi ultimum sensum agit. *De Gen. ad Litt.*, l. 3, c. 4 e 5.

escogitare una qualsiasi dimostrazione di questa corrispondenza. Egli intende infatti in modo troppo rigoroso il principio che il simile non può conoscere che il simile, nel senso cioè che la somiglianza od identità fra organo ed oggetto debba esistere anche prima della sensazione. Aristotele invece, pure accettando tal principio, lo applica però solo all'atto della sensazione, è quest'atto che produce la somiglianza anzi l'identità fra senso e sensibile, ma prima di esso la somiglianza esiste solo in potenza, cioè di fatto non esiste (74); così egli non è costretto a cercare una corrispondenza fra i sensi e i presunti elementi della realtà, e se nel libro secondo del *De Sensu* mette in relazione i cinque sensi coi quattro elementi riducendo il gusto al tatto, nel *De Anima* può rinunciare ad ogni tentativo del genere (75).

Si può osservare che su questo punto Bonaventura si discosta dall'Aquinate. Questi infatti tenendo presente che la sensazione consiste in una azione del sensibile sul senso (*immutatio*), comprese l'insufficienza delle classificazioni dei sensi, fondate sulla diversa natura dei sensibili e distinse i sensi secondo i diversi modi dell'im-

(74) *De Anima*, B 5, 417 a, 20.

(75) ARISTOTELE - *Dell'anima - passi scelti e commentati da V. Fazio Allmayer*, Bari, Laterza, 1912, p. 105.

mutatio (76); è chiaro però che neppur egli riusciva a provare la sufficienza dei cinque sensi, giacchè le forme diverse di questa azione possono dipendere non solo dalla diversità dei sensibili, ma anche dai sensi stessi.

3. — Ma anche più dappresso Bonaventura mostra di seguire Aristotele nella determinazione dell'oggetto dei cinque sensi. Sappiamo già dall'*Itinerarium* che per mezzo di essi noi possiamo conoscere tutto ciò che esiste nel mondo sensibile; nei *Commentaria* egli ci dice che coi sensi non possiamo conoscere le sostanze di queste cose, ma solo le loro qualità esteriori; anzi seguendo Aristotele, aggiunge che l'oggetto dei sensi appartiene alle qualità della terza specie (77); consiste cioè in quelle qualità che Aristotele nelle *Categorie* (78) chiama *passio* e *possibilis qualitas*, ossia nelle qualità che causano una alterazione sensibile o che sono da essa causate.

Sempre seguendo Aristotele nell'*Itinerarium* (79) distingue, come del resto aveva fatto

(76) S. T., p. I, q. 78, a. 3.

(77) Nihil est per se obiectum sensus nisi accidens, quia omne obiectum sensus ponitur in tertia specie qualitatis. In *II Sent.*, d. 13, a. 2, q. 2 (II - 319).

(78) *De Praedicam.*, c. de qualitate.

(79) Sensus percipimus non solum haec sensibilia particularia, quae sunt lux, sonus, odor, sapor et quatuor primariae qualitates quas apprehendit tactus; ve-

anche Agostino (80), un oggetto proprio di ciascun senso e un oggetto comune. Oggetti propri sono la luce e i colori per la vista (81), il suono per l'udito, l'odore per l'olfatto, il sapore per il gusto, e le quattro qualità primarie per il tatto. Queste, come apprendiamo dal *Breviloquium* (82), sono il caldo e il freddo; l'umido e il secco, e si chiamano primarie perchè secondo la diversa combinazione delle medesime si differenziano gli elementi; Bonaventura segue cioè anche in questo punto Aristotele il quale, come osserva il Fazio Almayer, *caratterizza gli elementi per i movimenti, ma più per le qualità: il fuoco è caldo e secco, l'aria è calda e umida, l'acqua è fredda e umida, la terra è fredda e secca.* (*De Gener. et Corr.*, 2 e 3) (83). Oggetti comuni

rum etiam sensibilia communia, quae sunt numerus, magnitudo, figura, quies et motus; et « *omne quod movetur ab alio movetur* » et quaedam a se ipsis moventur et quiescunt, ut sunt animalia. *Itin.*, c. 2, n. 3 (V-300).

(80) NOURRISON — *Op. cit.*, v. 2, p. 128.

(81) Eadem est potentia sensitiva qua cognoscimus tam lucem quam colorem. In *II Sent.*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 2 (II - 504).

(82) Necesse fuit duplicem contrarietatem fieri in elementis, scilicet quantum ad qualitates activas, quae sunt calidum et frigidum; et quantum ad passivas, quae sunt humidum et siccum... necesse est, tantum quatuor esse elementa secundum quatuor qualitates praedictas, quadrupliciter combinatas. *Brevil.*, p. 2, c. 3 (V-221).

(83) FAZIO ALLMAYER — *Op. cit.*, p. 117.

sono, oltre quelli indicati da Aristotele (84), cioè il numero, la grandezza, la figura, la quiete e il moto, anche il fatto che ogni cosa che si muove e mossa è l'esistenza dei semoventi. Unendo poi insieme passi dell'*Itinerarium*, del *De Reductione* e dei *Commentaria* riusciamo ad ottenere una descrizione minuta del processo della sensazione secondo Bonaventura. Egli ci dice nell'*Itinerarium* che le cose esteriori entrano nei sensi non con la loro sostanza, ma mediante similitudini od immagini e nel *De Reductione* che tali immagini escono dall'oggetto a quella guisa che la prole esce dal generante (85); dai *Commentaria* apprendiamo poi che esse sono molteplici come gli *Εἰδωλα* di Democrito e di Epicuro. Esse inoltre compiono un vero tragitto, passano cioè attraverso la sostanza che sta fra l'oggetto l'organo esteriore, da quello a questo; proseguono fino al senso interno per essere poi raccolte dalla potenza apprensiva (86).

(84) *De Anima*, B 6, 418 a, 18-19.

(85) Nullum enim sensibile movet potentiam cognitivam, nisi mediante similitudine quae egreditur ab obiecto sicut proles a parente. *De Reduc.*, n. 8 (V-322).

(86) Haec autem sensibilia exteriora sunt quae primo ingrediuntur in animam per portas quinque sensuum; intrans, inquam, non per substantias, sed per similitudines suas, primo generatas in medio et de medio in organo et de organo exteriori in interiori et de hoc in potentiam apprehensivam. *Itin.*, c. 2, n. 4 (V. - 300).

4. — A proposito di queste immagini intermedie non credo inutile osservare che i critici sono discordi nel determinarne la natura.

Il Palhoriès ad esempio sostiene che esse, pur possedendo una realtà loro propria, non hanno niente di materiale e per conseguenza che Bonaventura, non ostante questa teoria, è ben lontano dalla concezione democritea della sensazione (87). Egli non dà però alcuna prova di questa asserzione. Il Lutz, benchè riconosca che stando al passo dell'*Itinerarium* si possa essere indotti a crederle materiali, dice che non si può asserire questo con certezza (88), e a prova di ciò cita un passo della *Collatio XI in Hexaëmeron*: *Et hoc est mirabile quomodo talis species generatur, quia non de materia, quia cum non dicat essentiam, sed modum essendi sufficit, ut habeat principium originativum...*, e un altro dei *Commentaria*: *Cum videamus speciem ab*

(87) S. Bonaventure s'en tient décidément à la théorie des images intermédiaires, mais il se sépare également de la conception démocritique, car, pour lui, comme pour S. Thomas, ces images n'ont rien de matériel, bien qu'elles possèdent une entité distincte et soient tout autre chose que de simples modes de l'âme. Op. cit., p. 33.

(88) Wir dürfen jedoch aus dieser Stelle nicht zu viel schliessen. Bonaventura bezeichuet nämlich in anderem Zusammenhage das durch die Sinne eintretende Bild in unaweidentiger Weise als ein immaterielles. Op. cit., p. 91.

objecto speculo sensibiliter separari non posse (89).

Ma da quest'ultimo si potrà al più ricavare, che è necessaria la presenza dell'oggetto perchè le immagini si conservino nel mezzo e che esse quindi non hanno una realtà propria, e neppure questo con certezza. Con esso infatti Bonaventura non intende riferirsi al processo della sensazione, ma vuole solo escludere l'esistenza di uno specchio di tal natura che possa conservare le immagini anche quando l'oggetto non è più presente. Nel luogo a cui il Lutz allude Bonaventura vuole confutare l'opinione di coloro che credono il demonio capace di ingannare i sensi degli uomini, facendo uso di uno specchio dotato di questa strana prerogativa; e dopo aver esposte altre ragioni che non permettono di accettare tale ipotesi, fa notare anche la stranezza che uno specchio di tal natura presenterebbe (90). Il secondo passo invece ci dà molta luce sulla natura delle immagini intermediarie, ma non mi pare legittimi la incertezza del Lutz. In primo luogo il Lutz riproduce il passo mutilo: infatti nel testo non sta scritto semplicemente *de materia*, ma *de materia aeris*, onde resta escluso soltanto

(89) LUTZ — Op. cit., p. 91, n. 3.

(90) *Mirabilis est etiam natura talis rei corporalis, quae speciem potest suscipere et tenere, cum videamus speciem ab objecto sensibiliter separari non posse. In II Sent., d. 8, p. 2, a. u., q. 3 (II-229).*

che le immagini siano generate dal mezzo ambiente; cosa questa già nota perchè Bonaventura è esplicito nell'asserire che esse sono generate dall'oggetto (91). Inoltre si aggiunge che il principio da cui provengono è *medium inter principium materiale et principium effectivum*, non è cioè privo di ogni materialità (92). Il che sembrerebbe dar ragione al Borgognoni, il quale attribuisce a queste immagini *un essere mezzano fra l'astratto materiale e concreto e l'astratto intellettuale* (93). Del resto che le immagini abbiano un grado di materialità, cosa non dubbia a mio giudizio, si deduce anche dal fatto che esse quando giungono all'organo del senso particolare sono soggette all'astrazione (94).

Piuttosto dal passo citato dal Lutz apprendiamo che le immagini intermediarie sono semplici modi di essere: non sostanze cioè nel senso

(91) Nota 85.

(92) Et hoc est mirabile quomodo talis species generatur, quia non de materia aëris, quia cum non dicat essentiam, sed modum essendi, sufficit, ut habeat principium originativum medium inter principium materiale et principium effectivum. Unde Deus dedit virtutem hanc cuilibet rei, ut gignat similitudinem suam et ex naturali fecunditate. In *Hexaem.*, Coll. XI, n. 23 (V-388).

(93) BORGOGNONI — Op. cit., p. 103.

(94) Cum species defertur a sensu usque ad imaginationem non exit genus abstractionis, quae quidem fuit in sensu particulari. In *II Sent.*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 4, ad 2 (II-570).

scolastico della parola, ma emanazioni accidentali dell'oggetto sostenute dal mezzo ambiente; esse presentano quindi la strana caratteristica di accidenti prodotti da una sostanza e sostenuti da un'altra.

È necessario quindi riconoscere che Bonaventura è vicino alla concezione democritea più di quanto creda il Palhoriès; benchè in realtà si distacchi in vari punti da essa, p. e. nel considerare le immagini intermedie come semplici modi di essere. Si può però dubitare che egli si sia ispirato direttamente agli atomisti: le dottrine di questi filosofi erano infatti troppo difformi da quelle di Bonaventura per farci credere che egli si inducesse a seguirle anche in punti secondari. Si deve ritenere invece che si tratti di una errata interpretazione della dottrina aristotelica. Come osserva anche il De Wulf (95), molti predecessori e contemporanei di Bonaventura, basandosi su certi commentatori di Aristotele, consideravano appunto la specie sensibile come un'immaginetta che entrando nell'organo ne provocasse la sensazione. La retta interpretazione di Aristotele su questo punto è merito di Tommaso; egli considerò infatti l'azione del sensibile sul senso non come una immissione di immagini ma come un determinante psichico, come dice il De Wulf, cioè come un'azione esercitata dal sen-

(95) DE WULF — Op. cit., v. 2°, p. 155.

sibile attraverso il mezzo, e di tal natura da produrre nello spirito quella modificazione (*immutatio spiritualis*) in cui consiste la sensazione (96).

Ma anche volendo escludere l'ispirazione diretta della scuola democritea, dobbiamo riconoscere che il Serafico, in causa di questa teoria, veniva ad allontanarsi da Aristotele e ad accostarsi, sia pure inconsciamente, a Democrito in un punto importante della teoria della sensazione. Se si pensa infatti che la differenza maggiore fra Aristotele e Democrito nel rapporto fra senso e sensibile sta in ciò, che mentre per Democrito la sensazione non può aversi senza un contatto fra oggetto e soggetto, per Aristotele invece questo contatto non è necessario, anzi è escluso per i sensi superiori, non può negarsi che Bonaventura si accosti più al primo che al secondo. E' chiaro infatti che egli considera il contatto come necessario (97); è infatti per averlo che immagina la produzione delle immaginette e le fa viaggiare dall'oggetto fino all'organo interno.

5. — Nè solo in questo Bonaventura si discosta da Aristotele, ma nello stesso concetto

(96) S. T. p. 1, q. 78, a. 3.

(97) Illa autem similitudo non facit completionem in actu sentiendi, nisi uniatur cum organo et virtute. *De Red.*, n. 8 (V-322).

della sensazione. Lo Stagirita infatti, seguito come già ho notato dall'Aquinate, considera la sensazione come effetto di un'azione del sensibile sul senso, operata attraverso il mezzo, e però come passività del soggetto. Nè vale a far perdere ad essa questo carattere il fatto che la potenza sensitiva non rimane inoperosa, ma nel ricevere questa azione agisce essa pure. Infatti queste due azioni non sono concepite da Aristotele come due atti distinti e perciò separatamente completi, ma come gli elementi di quell'unico atto che costituisce la sensazione e che, secondo i principi aristotelici, consiste in un passaggio dalla potenza all'atto. Ora se si vuole conservare la distinzione, fondamentale per Aristotele, fra potenza ed atto, ed il principio, pure fondamentale, che ogni passaggio dalla prima al secondo avviene per opera dell'elemento in atto, è necessario concepire l'attività della facoltà sensitiva, non come vera azione causativa, ma come una reazione determinata dall'azione del sensibile e perciò in ultima analisi come una *passio*; ed è tanto vero questo che lo stesso Aristotele definisce la sensazione come un patire (98).

Bonaventura invece trasformando l'azione del sensibile in una semplice produzione ed impressione di immagini materiali viene a togliere ad esso ogni vera attività produttrice della sen-

(98) *De Anima*, B 5, 416 b, 33 - 34.

sazione e ad attribuirle invece interamente al soggetto. A rigore egli avrebbe potuto attribuire quest'attività alle immagini intermedie, ma è facile comprendere perchè non lo abbia fatto: esse in tal modo si ridurrebbero a un duplicato imperfetto del sensibile e complicherebbero più che risolvere il problema. Vediamo invece che il Serafico scrive nel *De Reductione* e nell'*Itinerarium* che per avere la sensazione non basta la produzione dell'immagine e la sua impressione nell'organo, tutto ciò al contrario non costituisce che il processo preparatorio; la vera sensazione si ha in seguito, quando cioè la potenza sensitiva si rivolge all'immagine già impressa nell'organo e ne prende come possesso, trasformandola in ispecie sensibile (99). Egli cioè, a differenza di Aristotele, considera le due azioni, del sensibile e del soggetto senziente, come due atti in sè completi e perciò separabili, anzi di natura diversa: il primo è una azione fisica, il secondo invece è una azione psichica e in esso solo consiste per conseguenza la sensazione.

Anche il Lutz ammette questa separabilità dei due atti; ricordando infatti il passo del *De Reductione*: *Et licet non semper obiectum*

(99) *Generatio speciei in medio et de medio in organo et conversio potentiae apprehensivae super illam facit apprehensionem omnium eorum quae exterius anima apprehendit. Itin., c. 2, n. 4 (V. - 300).*

sentiat, semper tamen quantum est de se, gignit similitudinem, cum est in sua completionem (100), osserva come da esso si deduca che Bonaventura riteneva possibili delle impressioni sensorie non accompagnate dall'azione o *conversio* della potenza sensitiva (101). Egli però considera tale persuasione del Serafico come una stranezza e non mostra di aver compreso che essa rischierà tutta la concezione bonaventuriana della sensazione e contribuisce a far comprendere che non è lecito affermare senza riserva, come fa il De Wulf a riguardo della conoscenza sensitiva (102), che Bonaventura è partigiano della ideologia peripatetica. A mio parere è invece chiaro che il Serafico si mostra con ciò vero seguace di Agostino.

6. -- E' merito del grande vescovo di Ippona di aver tramandato al Medio Evo cristiano il concetto attivistico della conoscenza, da lui attinto ai neoplatonici e specialmente a Plotino. Come è infatti noto, Plotino, nel libro sesto della quarta Enneade, insegna che il sentire

(100) *De Reduct.*, n. 8 (V-322).

(101) Merkwürdigerweise spricht Bonaventura auch von Sinneseindrücken, welche nicht mit Bewutztse in verbunden sind. Es sind das Eindrücke auf das äußere Organ. Die innere Kraft wende sich in diesen Falle aber dem Sinneseindrücke dem Bilde im Organe nicht zu. LUTZ — *Op. cit.*, p. 93.

(102) DE WULF — *Op. cit.*, v. 2^o, p. 108.

non è un ricevere l'impressione delle forme dei corpi, ma un agire dello spirito all'occasione della passione del corpo. Egli osserva che segno di superiorità e di perfezione non è già patire, ma agire, e da ciò deduce che le cose materiali, essendo inferiori alle spirituali, non possono in alcun modo agire sull'anima umana. Orbene Agostino non faceva che far propria questa teoria plotiniana quando scriveva, ad esempio nel *De Genesi ad Litteram* che l'immagine degli oggetti che sperimentiamo non è prodotta dal sensibile, ma unicamente dall'anima (103), e quando definiva la sensazione come la coscienza delle passioni od impressioni che il corpo riceve (104).

Agostino distingue cioè con Bonaventura l'impressione fisica che si deve all'oggetto, dall'azione psichica ch'è invece tutta del soggetto; e considera pure, come il Serafico, solo quest'ultima come sensazione. Egli ci lascia cioè quel

(103) Nec sane putandum est, facere aliquid corpus in spiritu, ut corpori facienti materiae vice subdatur. Omni enim modo praestantior est qui facit ea re, in qua aliquid facit; neque ullo modo spiritu praestantius est corpus, immo perspicuo modo spiritus corpore. Quamvis ergo prius videamus aliquod corpus, quod antea non videbamus..., tamen eandem imaginem eius non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in se facit celebritate mirabili. *De Gen. ad Litt.* l. 12, c. 16, n. 33 - Ibidem, c. 14, n. 51 e c. 20. Vedi anche *De Musica*, l. 6, c. 5, n. 8.

(104) Sensum puto esse non latere animam quod patitur corpus. — *De Quantit. Animae*, c. 25.

concetto della sensazione come soggettività, che doveva avere uno sviluppo grandissimo non solo nella filosofia moderna, ma anche dei periodi antecedenti. Nello stesso Medio Evo infatti non fu solo Bonaventura a raccoglierlo. Altri filosofi prima di lui l'avevano fatto proprio, ad esempio Scoto Erigena che aveva distinto in due specie le immagini degli oggetti sensibili: quelle che si formano negli organi sotto l'azione delle cose esteriori e quelle che il nostro spirito forma dalle precedenti, e aveva affermato che solo di queste seconde noi abbiamo coscienza. Sempre nel Medio Evo altri pure l'abbracciarono dopo Bonaventura, ad esempio Duns Scoto e nel Rinascimento il Campanella (105) e specialmente, per tacer d'altri, il Ficino (106). Questi anzi si avvicina per più aspetti ad Agostino, come recentemente è stato messo in evidenza dal Saitta (107), ad esempio nel con-

(105) Sensus non passio sola est, sed perceptio passionis et iudicium de obiecto passionem inferente. *De Sensu Rerum*, l. 1, 4.

(106) Videtur mihi anima cum sentit in corpore, non ab illo aliquid pati sed in eius passionibus attentius agere. Et has actiones... non eam latere. Et hoc totum est quod sentire dicitur. — *Theolog. plat.*, VII, c. 6.

(107) SAITTA — *Marsilio Ficino e la filosofia del rinascimento*, in « Gior. crit. della filos. ital. », 1921, fasc. IV.

cepire la sensazione come *vis iudiciaria* (108). Anche in questo però egli era stato preceduto dal Serafico, il quale aveva lasciato scritto nei *Commentaria*: *cum duo concurrant ad actum intelligendi et sentiendi, videlicet recipere et iudicare, in sentiendo receptio speciei est a corpore, sed iudicium est a virtute* (109), e nell'*Itinerarium* aveva affermato che per avere la sensazione si richiede non solo l'*apprehensio* e l'*objectatio*, ma anche la *diudicatio* (110).

Con quanto ho scritto non intendo però affermare che vi sia identità perfetta fra Bonaventura ed Agostino in tutta la dottrina della sensazione; al contrario, almeno a prima vista, parrebbe che un contrasto fondamentale esistesse per ciò che riguarda l'oggettività della stessa. In Agostino, come si desume dalla stessa definizione, la assoluta certezza della sensazione non oltrepassa i limiti della pura soggettività. In verità nel *Contra Academicos* egli sostiene che i sensi ci danno una certezza irrefutabile, ma questa non è che la certezza delle nostre modificazioni, essa non oltrepassa i nostri stati di coscienza. Nessuno può negare, egli dice, che io veda bianco, o senta un suono dilettevole,

(108) *Theol. Plat.*, VII, c. 5.

(109) In *II Sent.* d. 25, p. 2, a. u., q. 6 (II-623).

(110) *Itin.*, c. 2, n. 2 e 6.

oppure un odore gradevole (111); ma aggiunge che sarebbe ingiusto pretendere dai sensi più di quanto possono dare, e alla domanda se le foglie dell'oleastro siano per se stesse amare risponde: *Numquid nam ego amaras esse ovibus, hominibus dixi? mihi dixi et hoc non semper affirmo* (112).

Bonaventura invece nei *Commentaria*, interpretando il detto di Aristotele: *Sensus particularis non errat circa proprium obiectum*, ne riconosce la verità sia pure limitata all'oggetto per sè e proprio di questi sensi e a quanto si verifichi la normalità nell'organo, nel mezzo e nell'oggetto (113). Ma se quest'ultima condizione pone eccezioni all'infallibilità del senso particolare, d'altra parte ci fa capire che il Serafico non concepisce questa come Agostino, cioè in modo soggettivo; ma nel senso che data tale normalità, il senso veda bianco ciò che è bianco, senta amaro ciò che è amaro.

(111) Non enim video quomodo repellat Academicus eum qui dicit: hoc mihi candidum videri scio, hoc auditum meum delectari scio, hoc mihi iucundum olere scio, hoc mihi esse frigidum scio. *Cont. Acad.*, l. 3, c. 11.

(112) *Cont. Acad.*, l. 3, c. 11.

(113) Ad illud quod obiicitur, quod sensus non errat circa proprium obiectum; dicendum quod hoc intelligitur, quantum est de sui natura, salva scilicet media dispositione organi, medii et obiecti. Intelligitur etiam de sensu particulari per se. In *II Sent.*, d. 8, p. 2, a. u., q. 2, ad 1 (II - 229).

Ma se ciò va ricordato non bisogna neppur dimenticare che anche Agostino afferma l'oggettività della sensazione. Nel *De Trinitate* ad esempio arriva a dire che non dobbiamo dubitare di ciò che apprendiamo per mezzo dei sensi, giacchè è per mezzo di essi che conosciamo del mondo sensibile quanto Iddio ci permette di conoscere; aggiunge anzi che dobbiamo prestar fede anche alle testimonianze degli altri perchè in caso contrario rimarremmo all'oscuro circa moltissime ed importantissime cose, e finisce affermando che grande incremento viene alla nostra scienza dai sensi nostri e degli altri (114). E nel *De Civitate Dei* proclama che la città di Dio detesta come una demenza il dubbio scettico degli accademici, fa tesoro di quanto può conoscere per mezzo della mente e della ragione e crede anche ai sensi, perchè sarebbe errore e danno ben più grave il non prestare ad essi fede (115). Non vi può quindi

(114) Sed absit a nobis ut ea quae per sensus corporis didicimus vera esse dubitamus: per eos quippe didicimus coelum et terram, et ea quae in eis nota sunt nobis, quantum ille qui et nos et ipsa condidit, innotescere nobis voluit. Absit etiam ut scire nos negamus quae testimonio didicimus aliorum, alioquin esse nescimus oceanum, nescimus... Quod si absurdissimum est dicere, non solum nostrorum verum etiam et alienorum corporum sensus plurimum addidisse nostrae scientiae confitendum est — *De Trinit.*, l. 14, c. 12.

(115) Quod autem attinet ad illam differentiam, quam de Academicis novis Varro adhibuit, quibus in-

esser dubbio: Agostino afferma l'oggettività, sia pure soggetta ad eccezioni delle sensazioni, ed è lontano da ogni atteggiamento scettico; solo non ne dà la dimostrazione, anzi ci fa comprendere che una tale dimostrazione sarebbe impossibile. L'oggettività della conoscenza sensitiva si presenta così nel dottore africano come un atto di fede, e il principio *credo ut intelligam* in luogo di essere ristretto come in altri scrittori al solo rapporto fra scienza e fede cristiana, è invece applicato da Agostino anche a questa forma inferiore di conoscenza, manifestandosi così come un principio fondamentale della sua gnoseologia.

Bonavventura invece vissuto in un tempo in cui potente si fa sentire il bisogno di trovare la ragione di ogni atteggiamento dello spirito, vuol tentare una giustificazione razionale di questa oggettività e crede trovarla nel far consistere l'azione della potenza sensitiva in una elaborazione ed intussuscezione delle immagini degli oggetti. Ora tutto questo manifesta indubbiamente l'influenza peripatetica; ma non è ragione sufficiente per negare il carattere fonda-

certa sunt omnia, omnino civitas Dei talem dubitationem, tanquam dementia detestatur; habens de rebus quas mente atque ratione comprehendit, etiamsi parvam... tamen certissimam scientiam, creditque sensibus in rei cuiusque evidentia, quibus per corpus animus utitur, quoniam miserabilius fallitur qui nunquam putat eis esse credendum. — *De Civit. Dei*, l. 19, c. 18.

mentalmente agostinistico della dottrina del Serafico. Anche il vescovo di Ippona infatti, benchè consideri le speci sensibili come prodotte dall'anima umana in *semetipsa et de semetipsa* (116), non nega però il rapporto di essa con le modificazioni corporee, anzi come abbiamo visto ritiene — seguito anche in ciò da Bonaventura (117) — che questo rapporto si attui mediante la luce (118). Ciò che egli assolutamente nega è che l'oggetto sensibile possa agire causalmente sulla potenza sensitiva; ma in ciò è seguito fedelmente da Bonaventura, come già si è visto.

In particolare circa la natura di questo rapporto, Agostino parla in modo da far ritenere che la *passio corporis* sia semplicemente occa-

(116) *De Trinit.*, l. 10, c. 5, n. 7.

(117) *Lux se ipsa videtur et percipitur sensu visus, et est illud quo mediante cetera sentiuntur, sicut dicit Augustinus super Genesi ad litteram duodecimo. In II Sent.*, d. 18, a. 2, q. 2, sed cont. 2 (II- 319).

(118) Nota 73; inoltre il passo citato da Bonaventura: *Illud quod est subtilissimum in corpore et ob hoc animae vicinius quam cetera, id est lux, primum per oculos sola diffunditur emicaturque in radiis oculorum ad visibilia contuenda, deinde mixtura quadam, primum cum aere puro, secundo cum aere caliginoso atque nebuloso, tertio cum corpulentiore humore, quarto cum terrena crassitudine, quinque sensus cum ipso, ubi sola excellit, oculorum sensu efficit. De Gen. ad Litt.*, l. 12, c. 16, n. 32.

sione, all'anima per produrre la sensazione (119). Non mancano però espressioni tali da indurre a credere che anche per Agostino, come per Bonaventura, la impressione corporale sia come la materia da cui la facoltà sensitiva trae la sensazione. Difatti nel libro X del *De Trinitate* scrive che l'anima *convolvit et rapit* le immagini corporee, nel *Contra Pelagium* aggiunge che essa assorbe e quasi beve le forme dei corpi, in modo tale che le qualità delle cose corporali passano nello spirito umano (120), e nel libro XI del *De Trinitate* dice che la specie sensitiva nasce dalla corporale (121). Ma dato anche che Agostino concepisca la impressione fisica come occasione e Bonaventura come materia della sensazione, non sarebbe certo questa ragione sufficiente per

(119) Eodem momento quo corpus aliquod sensu corporis tangitur, fit in animo tale aliquid, non quod hoc sit, sed quod simile sit; quod si non fieret nec sensus ille esset... Neque enim corpus sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa, quod extrinsecus nuntiatur. *De Gen. ad Litt.*, l. 12, c. 14, n. 51.

(120) Rerum corporalium qualitates in res incorporeas transeunt, quod fit, quando formas corporum, quas videmus, haurimus quodam modo et in memoria recondimus, nec illae recesserunt a corporibus suis, et tamen ad nos quodam modo affectis sensibus transierunt. *Cont. Pelag.*, l. 5, c. 14, n. 51.

(121) A specie quippe corporis quod cernitur, exoritur ea quae fit in sensu cernentis. *De Trinit.*, l. 11, c. 3, n. 16.

negare il carattere agostinistico della concen-
zione del Serafico, e tanto meno per defi-
nirla come peripatetica. A questo proposito si
può osservare che il De Wulf considera il disce-
polo di Bonaventura, Matteo d'Acquasparta, co-
me uno dei pochi scolastici che accettino l'ideo-
logia agostinistica pura e semplice (122), anzi
come un vero occasionalista (123), ed a con-
ferma cita anche la *Quaestio disputata: utrum
cognoscens accipiat seu recipiat species a rebus,
an formet de se vet habeat in se* (124). Ora pro-
prio in tale questione Matteo, non solo riproduce
sviluppandola la teoria bonaventuriana delle im-
magini intermedie, ma sostiene ancora che
l'anima non produce la specie sensibile dalla
propria sostanza (*de se*), ma dalle immagini cor-
porali (*ex illis et de illis*) (125), le quali diventa-
no così vera materia della sensazione, precisa-

(122) DE WULF — Op. cit., v. 2, p. 70, nota 1.

(123) DE WULF — Op. cit., v. 2, p. 116.

(124) MATTHAEI AB ACQUASPARTA — Op. cit., p.
269 - 297.

(125) De illa specie possumus loqui duobus modis:
aut secundum quod species, aut secundum quod sensi-
bilis, imaginabilis sive intelligibilis. Quod sit species,
hoc habet a suo principio originali, quoniam quaelibet
res nata est suam speciem diffundere et multiplicare.
Sed quod sit sensibilis aut imaginabilis hoc habet a vir-
tute animae, quae facit eam in se et proportionat eam
sibi. Unde non tam recipit a rebus, quam accipit vel
rapit vel facit seu format non de se, ut dictum est, sed
ex illis et de illis. — Op. cit., p. 288.

mente come in Bonaventura. Ora, se nonostante questo Matteo è un puro agostinista, a confessione dello stesso De Wulf, non si comprende come Bonaventura possa dirsi un peripatetico.

Se poi si aggiunge che Bonaventura col far dipendere l'oggettività della sensazione dalla normalità dell'organo, del mezzo e dell'oggetto, viene a riconoscere che essa non è priva di eccezioni, noi comprendiamo come egli si avvicini sempre più ad Agostino e tanto, da permetterci di dire che la differenza fra i due dottori si riduce al fatto, che l'uno tenta di provare quella oggettività che l'altro aveva ammessa per fede.

Per conseguenza volendo determinare quale rapporto interceda circa la dottrina della sensazione fra Bonaventura, Aristotele ed Agostino, si deve a mio parere affermare che il Serafico non ha abbandonato Agostino per seguire Aristotele, come tanti hanno sostenuto e come a prima vista sembrerebbe; ma si è servito di questo per completare quello, ha preso cioè da Aristotele quanto e solo quello che poteva servirgli per colmare le lacune che la dottrina agostiniana presentava agli occhi d'uno scolastico del sec. XII, scegliendo anzi fra le diverse interpretazioni del pensiero aristotelico quella che gli pareva più atta a tale scopo.

Se infatti si deve riconoscere che i commenti arabi, a cui accenna il De Wulf, possono aver influito nell'adozione della teoria delle imma-

gini intermediarie, non si può neppure a mio parere negare che Bonaventura l'abbia prescelta come quella che, limitando l'azione dell'oggetto ad un campo estraneo alla potenza sensitiva, rendeva possibile il mantenimento del concetto agostinistico della sensazione, come attività del soggetto senziente.

D'altra parte se è vero che questa sintesi di elementi agostinistici ed aristotelici dà alla concezione bonaventuriana una impronta di originalità, non mi pare si possa dire che essa manchi di coerenza e di organicità. Certo la concezione del Serafico presenta delle manchevolezze. Infatti non si riesce a comprendere in che veramente consista l'azione della potenza sensitiva sulle immagini, e tanto meno come una azione spirituale possa produrre la rappresentazione di un oggetto materiale. Ma tali manchevolezze sono comuni a tutte le concezioni a base realistica che intendono sostenere l'oggettività della sensazione; e questo perchè esse dipendono dalla insolubilità di un problema fondamentale, quello del rapporto e della corrispondenza fra la sostanza spirituale e materiale. Nè certo la teoria aristotelica, anche nella retta interpretazione ad essa data dall'Aquinate, fa eccezione: non si riesce infatti a comprendere come un oggetto materiale, qual'è l'oggetto sensibile, possa produrre una *immutatio spiritualis* e come questa, se è veramente tale, possa rappresentare oggettivamente quell'oggetto.

A parte questo, quando si voglia dare un giudizio sulla concezione del Serafico, si deve a mio parere riconoscere, per una parte, che essa manifesta uno sforzo non comune, anzi ammirevole nel completare le lacune della concezione agostiniana ed insieme una rara abilità nel servirsi di una materia in realtà riluttante, qual'è la dottrina peripatetica; ma d'altra parte si deve pure ammettere che Bonaventura non è riuscito a colmare queste lacune e a superare queste difficoltà, ma piuttosto a mostrare come esse siano ineliminabili e a farne sorgere delle nuove. La sua teoria non può quindi dirsi un perfezionamento di quella del suo maestro, il quale, non fosse altro, ha il merito di aver indicato, con lo stesso contrasto delle sue affermazioni, i limiti di ogni gnoseologia realistica.

7. — Passando ora a ricercare quale sia secondo Bonaventura il soggetto della sensazione, è necessario ricordare che sebbene egli la faccia consistere in una azione della potenza sensitiva che è spirituale, aggiunge però che questa ha bisogno del corpo come di strumento; si comprende quindi come egli possa dire non solo, con Agostino, che l'anima sente per mezzo del corpo (126), ma anche che il soggetto della

(126) In *II Sent.*, d. 25, p. 2, a. u., q. 6 (II-623).

sensazione è l'uomo in quanto è composto di anima e di corpo (127).

Siccome poi non tutte le parti del corpo compiono ugualmente la funzione di organi di tale potenza, così possiamo chiederci se i sensi esterni siano per Bonaventura soggetto della sensazione nel senso indicato, oppure se essa si compia tutta nel senso interno; che, come vedremo, anche Bonaventura ammette, seguendo così non solo Aristotele, ma anche Agostino (128). Stando al passo dell'*Itinerarium* (129) in cui si dice che le immagini passano dal mezzo all'organo esterno, da questo all'interno e poi nella potenza apprensiva, parrebbe che l'azione di questa avesse inizio solo nell'interno, ossia che si dovesse concludere per la seconda ipotesi. Ma vi sono altri passi che fanno ritenere il contrario, ad esempio Bonaventura ci dice che l'uomo per mezzo dei cinque sensi conosce tutto il mondo esteriore (130); inoltre ricordando la necessità che l'anima ha degli organi corporei per sentire, dice che in tal modo essa comunica al corpo l'atto del sentire, in modo

(127) Sentire dicitur esse operatio coniuncti. In *IV Sent.*, d. 50, p. 2, a. 1, q. 1 (IV - 1046).

(128) *De Lib. Arb.*, l. 2, c. 3 e 4.

(129) Nota 86.

(130) *Itin.*, c. 2, n. 3.

da poter dire che l'occhio vede (131); di più nello stesso *Itinerarium* afferma che il discernere l'un sensibile proprio dall'altro appartiene ai sensi particolari (132); così che non vi ha dubbio che anche per Bonaventura, come per Aristotele (133), il senso particolare è soggetto della sensazione. E' quindi da ritenere che con la frase *et de hoc in potentiam apprehensivam* del primo passo citato dall'*Itinerarium*, il Serafico abbia inteso riferirsi all'organo della sensazione in genere, senza distinzione cioè fra interno ed esterno; infatti subito dopo aggiunge: *et sic generatio speciei in medio et de medio in organo et conversio potentiae apprehensivae super illam facit apprehensionem omnium eorum quae exterius anima apprehendit* (134). A provare sempre meglio che i sensi particolari sono soggetto della sensazione, gioverà ricordare il passo del *De Reductione* (135), in cui Bonaventura attribuisce

(131) Ideo actum sentiendi dicitur communicare anima corpori, unde non absurde omnino dicitur quod oculos videt. In *II Sent.*, d. 25, p. 2, a. u., q. 4 (IV - 623).

(132) Non solum diiudicatur utrum hoc sit album, vel nigrum, quia hoc pertinet ad sensum particularem. *Itin.*, c. 2, n. 6 (V-301).

(133) *De Anima* I 2, 426 b, 8 - 10.

(134) *Itin.*, c. 2, n. 4 (V - 300).

(135) Omnis enim sensus suum sensibile conveniens, quaerit cum desiderio, invenit cum gaudio, repetit sine fastidio, quia « non satiatur oculus visu, nec auris auditu impletur ». *De Red.*, n. 10 (V-322).

ad essi una tendenza verso il proprio oggetto, ed un diletto nell'apprenderlo, e l'altro dell'*Itinerarium* nel quale attribuisce ai medesimi anche un giudizio dell'oggetto stesso (136).

8. — Ma se Bonaventura attribuisce al senso particolare la sensazione ed anche questa virtù giudicativa, distingue però fra sensazione e coscienza della sensazione. Egli osserva infatti che nei sensi, dato il legame della potenza all'organo, questa non può riflettere sopra di sè e così avere la coscienza dei propri atti, come nell'intelletto e nella volontà; egli crede quindi necessario distinguere in essi una potenza che sente ed una che sente di sentire (137) e ammettere per conseguenza un senso comune, inerente esso pure ad uno organo (138), e a cui

(136) *Diiudicatur, utrum hoc sit album, vel nigrum, quia hoc pertinet ad sensum particularem. Itin.*, c. 2, n. 6.

(137) *Et si quaeratur ratio quare potentia intellectiva nata est supra se redire et voluntas alibi dicetur; sed modo tantum sufficiat, quia sunt simplices potentiae et in substantia simplici fundatae et organo non alligatae; et ideo patet quod non est simile illud quod obiici consuevit: in sensibus alia est potentia quae videt et alia quae videt se videre, quod similiter debeat esse in intellectu. — In I Sent., d. 17, p. 1, a. u., q. 2, ad 4 (I - 297).*

(138) *In IV Sent., d. 50, p. 2, a. 1, q. 1, f. 2 (IV - 1045).*

spetterebbe evidentemente il riconoscimento di tutte le sensazioni, che nei vari sensi hanno luogo, come proprie dello stesso soggetto.

Con ciò il Serafico si accordava con gli altri scolastici, anche suoi contemporanei come l'Aquinate (139), ma non si allontanava nemmeno da Agostino. Il vescovo di Ippona infatti aveva scritto, ad esempio nel *De Libero Arbitrio*: *Manifesta enim sunt sensu corporis sentire corporalia, eundem autem sensum hoc eodem sensu non posse sentire. Sensu autem interiore et corporalia sensu corporis sentire et ipsum corporis sensum* (140). E' poi evidente che questo senso interiore corrisponde al senso comune di Bonaventura e degli altri scolastici; infatti Agostino ci dice ancora espressamente che esso è inferiore alla ragione perchè comune agli animali, ossia che è una facoltà sensitiva, inoltre che i sensi esterni arrecano ad esso le proprie sensazioni e che il medesimo sovrasta a tutti come giudice (141). E' pure certo che

(139) A quo (il senso comune) etiam percipiuntur actiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre. Hoc enim non potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit nisi formam sensibilis a quo immutatur; in qua immutatione perficitur visio, et ex qua immutatione sequitur alia immutatio in sensu communi, qui visionem percipit. *S. T. p. 1, q. 79, a. 1, ad 2.*

(140) *De Lib. Arb.* l. 2. c. 4.

(141) Nos arbitror ratione comprehendere esse interioremem quendam sensum, ad quem ab istis quinque

Bonaventura e quanti con lui distinguono la potenza che sente da quella che ha coscienza della sensazione, si allontanano da Aristotele: questi infatti, pur distinguendo fra sentire e sentire di sentire (142), attribuisce però l'uno e l'altro non solo alla stessa potenza, ma allo stesso atto (143).

Ma a parte ciò se si pensa che senza coscienza non si ha vera sensazione, è necessario riconoscere che il vero soggetto di questa, checchè Bonaventura sembri dire, viene ad essere il senso interno e che i sensi si riducono anche per lui come per Agostino, a semplici intermediari del sentire. Parimenti se non dimentichiamo che gli organi corporei sono soggetto della sensazione solo in quanto sono strumenti per la impressione della specie, siamo indotti a concludere che in ultima analisi la sola anima è il vero soggetto di ogni sentire. E' essa infatti che sente nei diversi organi, anzi in certo grado

notissimis sensibus cuncta referuntur... Hic autem... omnibus communiter praesidet. Quod cum ratione comprehendamus, ut dixi, hoc ipsum tamen rationem vocare non possumus, quoniam et bestiis inesse manifestum est... Non enim aliter bestia moveret se, vel appetendo aliquid, vel fugiendo, nisi se sentiret, non ad sciendum, nam hoc rationis est; sed tantum ad movendum, quod non utique aliquo illorum quinque sentit. *De Lib. Arb.*, l. 2, c. 3.

(142) *De Anima*, I 2, 425 b. 20.

(143) *De Anima*, I 2, 425 b, 15 - 17.

in tutte le parti del corpo, essendo in tutte presente; è essa sola cioè che con la sua virtù e attività ha coscienza di quanto avviene nel corpo e ne giudica come già si disse.

Il concetto soggettivistico e attivistico della sensazione emerge così ben chiaramente dalla dottrina del Serafico.

CAP. II.

La Conoscenza Sensitiva Interiore

1. — Mancanza di una vera classificazione delle potenze in Bonaventura. 2. — Il concetto di potenza in Bonaventura è quello di Agostino. 3. — Suoi effetti nella classificazione. 4. — Vari punti di vista da cui secondo il Serafico sono classificabili le potenze. 5. — Il senso comune e l'*aestimatio*. 6. — La *reductio in obiectum* e cause in essa di errore. 7. — Duplice significato della parola *imaginatio*: indica tutte le funzioni della sensibilità conoscitiva interiore; in senso più ristretto designa l'attività fantastica. 8. — Questa è dublice. 9. — Bonaventura segue Agostino nella dottrina sulla memoria. 10. — Distingue tre specie di memoria. 11. — La memoria si estende anche al presente e al futuro. 12. — Rapporto fra memoria e reminiscenza. 13. — Accordo del Serafico con Agostino e divergenze dall'Aquinate.

1. — Col senso comune si passa alle facoltà conoscitive interiori. A proposito di esse e più generalmente di tutte le facoltà dell'anima il Palhoriès (144) ha osservato che il modo con cui Bonaventura cerca di classificarle non presenta niente di stabile. Egli nota ad esempio che nello stesso primo capitolo dell'*Itinerarium* Bonaventura distingue prima la *sensualitas*, lo *spiritum* e la *mens* e poi, subito dopo, il *sensus*, l'*imaginatio*, la *ratio*, l'*intellectus*, l'*intelligentia* e l'*apex mentis*; che nel capo terzo aggiunge la memoria come condizione di ogni conoscenza (145) e da ciò conclude che l'anima umana ha tre potenze: intelligenza, memoria e volontà; che in altro luogo distingue la facoltà vegetativa, la sensitiva e la ragione, suddividendole rispettivamente in facoltà di nutrizione e di generazione, di apprensione e di locomozione, e in ragione teoretica e pratica.

Si può osservare al Palhoriès che il rapporto fra le due classificazioni del capo primo dell'*Itinerarium* è ivi indicato dallo stesso Bonaventura: la seconda rappresenta una suddivisione della prima, perchè secondo Bonaventura ognuna delle tre prime facoltà (*aspectus*)

(144) PALHORIÈS — Op. cit., p. 32.

(145) Nihil capimus per intelligentiam, quod non sit praesens apud nostram memoriam; et ex hoc advertitis, animam tuam triplicem habere potentiam. *Itin.*, c. 3, n. 1 (V - 303).

della mente si gemina dando così luogo alle sei facoltà della seconda classificazione (146). In quanto alla memoria lo stesso Bonaventura ci dice che essa non si distingue dall'intelligenza come facoltà, ma come semplice energia (147); onde si può ritenere che sempre la consideri come tale. Si intende poi come la facoltà vegetativa e la volontà non entrino nelle enumerazioni del capo primo dell'*Itinerarium*, che comprendono le sole potenze conoscitive, e come la facoltà d'apprensione possa indicare in senso lato tutte le facoltà della conoscenza sensibile.

Ma a parte questo, rimane vero che in Bonaventura una classificazione stabile e particolareggiata di potenze non si trova; al contrario certi nomi, p. e. quelli di *imaginatio* e di *ratio*, sono presi in vario senso, dando così luogo ad ambiguità innegabili. Ad esempio, per ciò che riguarda le potenze sensitive interne, non vi è niente in Bonaventura che corrisponda od assomigli all'articolo di Tommaso: *Utrum interiores sensus convenienter distinguantur* (148), nel

(146) Quoniam autem quilibet praedictorum modorum geminatur... hinc est, quod necesse est, hos tres gradus principales ascendere ad senarium. *Itin.*, c. 1, n. 5 (V - 297).

(147) Memoria et intelligentia potius dicuntur diversae vires quam diversae potentiae. In *II Sent.*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 1 (II - 560).

(148) *S. T.*, p. 1, q. 78, a. 4.

quale in pochi periodi si trova non solo la enumerazione, ma il concetto preciso delle quattro facoltà in cui egli ritiene sia divisa la sensibilità interiore, senso comune cioè, fantasia, estimativa e memoria.

2. — Questo diverso modo di procedere dei due dottori dipende, a mio parere, in gran parte dal diverso concetto che essi hanno della potenza e del suo rapporto con l'essenza dell'anima. Benchè gli editori di Quaracchi vogliano sostenere che anche in questo punto non vi è che differenza verbale fra Bonaventura e Tommaso (149), è innegabile invece che essi procedono per vie al tutto diverse. Tommaso seguendo non tanto Aristotele quanto Avicenna, considera le potenze come entità essenzialmente distinte fra loro e dall'essenza dell'anima, anzi le riduce al genere di accidenti, sia pure causati dai principi essenziali dell'anima stessa (150); può quindi, anzi deve, classificarle in modo preciso. Il Serafico invece si rivela anche in questo seguace d'Agostino, il quale, partendo dal principio della semplicità dell'anima, considera le potenze come semplici

(149) In *II Sent.*, d. 3, p. 2, a. 1, q. 3 - *Scholion* (I-87).

(150) *S. T.*, p. 1, q. 77, a. 1, ad 5.

funzioni o attività (151) e perciò identiche alla medesima nell'essenza (152), benchè non confondibili con essa nè fra di loro (153). Infatti pur negando Bonaventura nei *Commentaria* che la distinzione fra l'anima e le sue facoltà sia soltanto verbale, come affermano Guglielmo di Parigi, Riccardo di Middleton, Enrico di Gand ed altri, sostiene però che le potenze hanno la stessa essenza dell'anima (154). Per spiegare poi come, non ostante questa identità, esse siano realmente distinte, le paragona a diversi strumenti di cui l'anima si servirebbe e aggiunge che esse ne partecipano l'essenza *per reductionem*; non cioè in modo completo, come le speci e gli individui partecipano quella del genere, ma

(151) Cum disserimus de natura mentis humanae, de una quadam re disserimus; nec eam in haec duo, quae commemoravi (ratio inferior et superior), nisi per officia geminamus. *De Trinit.*, l. 12, c. 4, n. 4.

(152) Mens, notitia et amor sunt substantialiter in anima, vel, ut idem dicam, essentialiter. *De Trinit.*, l. 11, c. 4. — Memoria, intelligentia et voluntas sunt una vita, una mens et una essentia. *Ibid.*, l. 10, c. 11.

(153) Nihil mentis meminimus nisi per memoriam, nec intelligimus nisi per intelligentiam, nec amamus nisi per voluntatem. *De Trinit.*, l. 15, c. 7.

(154) Tertii sunt qui dicunt, quod potentiae animae nec adeo sunt idem ipsi animae, sicut sunt eius principia intrinseca et essentialia, nec adeo diversae, ut cedant in aliud genus, sicut accidentia, sed in genere substantiae sunt per reductionem. Et isti dicunt, quod cum potentiae simpliciter non dicant aliam essen-

in modo incompleto, ossia tanto quanto è necessario per gli atti che debbono compiere (155).

Ora benchè il De Wulf sostenga che Bonaventura *professa una opinione intermedia fra l'antica teoria agostiniana e la nuova teoria tomistica* (156), ritengo invece che fra la teoria bonaventuriana e l'agostinistica non vi sia una fondamentale differenza; giacchè neppure Agostino afferma una assoluta identità fra l'anima e le potenze. Se una differenza vi è, consiste in ciò, che Bonaventura anche in questo punto, come già vedemmo per la sensazione, cerca di dar ragione della teoria agostiniana. Agostino aveva semplicemente affermata, da una parte

tiam quam substantiam animae, quod non sic differunt essentialiter ipsae potentiae, quod sint diversae essentiae. Cum iterum non sint omnino idem cum animae essentia, dicunt quod non sunt omnino idem per essentiam; et ideo quasi medium tenentes inter utramque opinionem dicunt quasdam animae potentias sic differre ad invicem ut nullo modo dici possint una potentia; nec tamen concedunt, eas simpliciter diversificari secundum essentiam, ita ut dicantur diversae essentiae, sed differre essentialiter in genere potentiae, ita ut dicantur diversae potentiae sive diversa instrumenta eiusdem substantiae. In *II Sent.*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 1 (II - 560).

(155) Illa per se sunt in genere, quae participant essentiam completam illius generis, ut species et individua; illa vero per reductionem, quae non dicunt completam essentiam. Ibidem, ad 8 (II - 562).

(156) DE WULF — Op. cit., v. 2, p. 108.

l'identità essenziale delle potenze, dall'altra la loro distinzione; da una parte la semplicità dell'anima, dall'altra l'esistenza in essa di una molteplicità; Bonaventura con la sua teoria della partecipazione *per reductionem*, cerca di spiegare come queste affermazioni di Agostino possono stare unite.

3. — Ma a parte ciò, Bonaventura dopo aver detto che le potenze sono paragonabili a strumenti di cui l'anima si serve per compiere i propri atti, aggiunge che come uno stesso strumento può servire a diverse operazioni, così una stessa potenza può compiere atti diversi (157); il che significa che per il Serafico la distinzione fra gli atti non è ragione sufficiente per ammettere la distinzione fra le potenze. Ora se si tiene presente che a lui, dato il suo concetto di potenza, viene a mancare la ragione prima di ogni distinzione, quella cioè fondata sulla diversità di essenza, in primo luogo si comprenderà come egli possa affermare che le questioni riguardanti le distinzioni fra le potenze sono piuttosto di cu-

(157) Sicut si aliquis haberet diversa instrumenta ad diversos actus principales, ut securim ad scindendum, et martellum ad fabricandum; posset tamen nihilominus ipsa securi uti ex una parte ad scindendum, utpote ex parte aciei, et ex alia parte ad alium actum illi consonum. Iuxta hoc materiale exemplum, quod non est per omnia simile intelligi potest in potentiis spiritualibus. In *II Sent.*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 1 (II-560).

riosità che di utilità (158); mentre si dovrà riconoscere che una classificazione precisa e particolareggiata non è per lui neppur possibile. Infatti, data questa sua dottrina, per classificare le potenze, non gli resta che ricorrere a criteri estrinseci ed arbitrari; i quali, essendo diversissimi e non tali da escludersi fra loro, possono dar luogo ad ambiguità non piccole.

4. — Egli stesso, sempre nei *Commentaria* (159), enumera vari di questi criteri o punti

(158) Ibidem (II - 559).

(159) Multis modis consueverunt auctores divisionem potentiarum animae accipere. Aliquando secundum naturam ipsarum potentiarum, ut cum dividuntur potentiae animae in vegetabilem, sensibilem et rationalem, vel ipsa rationalis in intellectivam et affectivam. Aliquando vero secundum officia, ut cum dividitur ratio in superiorem et inferiorem. Aliquando secundum status, ut cum dividitur intellectus in speculativum et practicum; intellectus enim speculativus secundum alium statum efficitur practicus, videlicet dum coniungitur voluntati et operi in dictando et regendo. Aliquando vero fit divisio potentiarum secundum aspectus, sicut dividitur potentia cognitiva in rationem, intellectum et intelligentiam, secundum quod aspicit ad inferiorem, ad par et ad superius. Aliquando vero secundum actus, sicut fit divisio in inventivam et iudicativam; invenire enim et iudicare sunt actus potentiae cognitivae ad invicem ordinati. Aliquando vero fit divisio potentiarum animae secundum modos movendi; et sic est illa, quae est per naturalem et deliberativum. In *II Sent.*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 4 (II-566).

di vista, ed è da ritenere che abbia seguito or l'uno or l'altro nelle diverse enumerazioni delle potenze che si trovano nelle sue opere. Così si comprende come non sia sempre facile accordarle, ed anche come non sia il caso di fare troppo calcolo di esse nel determinare quali siano secondo il Serafico le potenze o facoltà dello spirito umano veramente distinte come tali.

5. — Ciò premesso non vi ha dubbio che tra le facoltà sensitive interiori Bonaventura annoveri il senso comune. Lo considera anzi come la radice dei sensi esterni (160) e gli attribuisce un organo, l'organo interno di cui parla anche nell'*Itinerarium*. Da un passo dei *Commentaria* (161) si deduce che quest'organo è il cervello, e quindi che Bonaventura segue anche qui Agostino, il quale pone nella parte anteriore del cervello l'origine di tutti i sensi (162). Ciò però non impedisce al Serafico di convenire con Aristotele nel considerare il cuore come principio primo

(160) Omnes sensitivae exteriores uniuntur in origine et in sensu communi et distinguuntur in organis. In *IV Sent.*, d. 50, p. 2, a. 1, q. 1 (IV - 1045).

(161) Quoniam in infantia est mollis et fluida complexio cerebri, ideo non potest ibi esse fortis impressio specierum, nec fortis conversio super illas. In *II Sent.*, d. 20, dub. VI (II - 489).

(162) Pars cerebri anterior unde sensus omnes distribuuntur. *De Gen. ad Litt.*, l. 7, c. 17.

non solo del moto, ma anche del senso (163), perchè, come egli osserva, *caput non influit in cor, sed magis e converso* (164).

Agostino aggiunge anche che nella parte mediana del cervello vi è la sede della memoria sensitiva e nella parte posteriore quella dei movimenti; ma in Bonaventura non si trova niente di simile. Non si possono infatti considerare come sue le localizzazioni delle varie facoltà sensitive che il Borgognoni (165) e il Palhoriès (166) gli attribuiscono. Esse infatti sono tolte da opere come il *De septem itineribus aeternitatis*, il *De Donis Spiritus Sanctis* e specialmente il *Ceniloquium*, le quali tutte sono state dimostrate apocriefe dagli editori di Quaracchi (167). Ora se può essere scusato il Borgognoni, il quale stampava la sua opera nel 1883, cioè prima che uscisse l'edizione critica di Quaracchi, non altrettanto si può dire del Palhoriès, che ha scritto nel 1913.

Per tornare al senso comune esso, come dice la stessa parola, ha l'ufficio di raccogliere nell'organo interno le sensazioni dei sensi particolari e perciò anche di discernerle; di distinguere

(163) In *II Sent.*, d. 8, p. 1, a. 3, q. 2, ad 2 (II - 221).

(164) In *III Sent.*, d. 13, a. 2, q. 2, ad 1 (III - 289).

(165) BORGOGNONI — Op. cit., p. 196.

(166) PALHORIÈS — Op. cit., p. 34.

(167) (X - 20 e 25).

cioè il bianco dal dolce, a quella guisa che il senso particolare discerne il bianco dal nero (168), e di produrre così la vera sensazione rappresentativa dell'oggetto nella sua unità.

Anzi Bonaventura attribuisce al senso interno in genere anche la facoltà di discernere certe qualità, come l'utile e il nocivo (169) che l'Aquinate chiama *intentiones* ed attribuisce ad una facoltà speciale — l'estimativa negli animali e la cogitativa negli uomini — perchè, a differenza delle forme sensibili, non producono alcuna impressione negli organi (170). Sembra cioè che Bonaventura non riconosca la necessità di questa speciale facoltà; però nel *Sermo IV in Epiphania* troviamo la enumerazione delle sei potenze, già vista nel capo primo dell'*Itinerarium* e ripetuta nel *Breviloquium* (171), con la differenza che vi è aggiunta l'*aestimatio*. Essa è anzi come le altre definita, ed è detta *media inter*

(168) *Itin.*, c. 2, n. 6 (V-301).

(169) Post hanc apprehensionem et oblectationem fit diiudicatio, qua non solum diiudicatur, utrum hoc sit album vel nigrum, quia hoc pertinet ad sensum particularem; non solum utrum sit salubre vel nocivum, quia hoc pertinet ad sensum interiorem. *Itin.* c. 2, n. 6 (V - 301).

(170) Huius perceptionis oportet esse aliquod alium principium; cum perceptio formarum sensibilium sit ex immutatione sensibili, non autem perceptio intentionum praedictarum. *S. T.*, p. 1, q. 79, a. 1.

(171) *Breviloq.*, p. 5, c. 6 (V-260).

rationem et imaginationem, quoniam apprehendit aliquod spirituale bonum (172). A proposito di tal sermone, gli editori di Quaracchi dicono (173) che esso deve considerarsi di Bonaventura, perchè concorda nelle linee generali con lo schema autentico, conservato in codici del sec. XIII; non escludono però l'intervento di altra mano, giacchè si sa che Bonaventura non scriveva d'ordinario che lo schema dei suoi sermoni, mentre essi venivano raccolti da qualcuno degli ascoltatori. Ma qualora il passo fosse autentico, ne verrebbe che Bonaventura ammetterebbe una facoltà non esclusivamente sensibile e corrispondente, non tanto all'estimativa, quanto alla cogitativa o *ratio particularis* dell'Aquinate; la quale giudica appunto non per naturale istinto, come l'estimativa degli animali; ma in base a un confronto fra casi particolari e traendone una regola empirica d'azione (174). Non sarebbe cioè una facoltà comune agli animali, come dice il Palhoriès (175) basandosi sulle ricordate opere apocriefe, ma invece particolare all'uomo.

(172) (IX - 162).

(173) (IX - 161; nota 5).

(174) *Alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem per quandam collationem. S. T., l. c.*

(175) La faculté d'estimation consiste à discerner ce qui est bon de ce qui est mauvais, au point de vue de la sensibilité; elle se rencontre également chez les animaux. — Op. cit., p. 34.

Bonaventura poi non dice espressamente che al senso comune competa la coscienza delle sensazioni; ma, come già si è detto, ciò è da ritenere per certo, non unicamente per il principio *in sensibus alia est potentia quae videt, et alia quae videt se videre*, ma anche perchè non si comprenderebbe a quale altra potenza sensitiva essa, dati i principi di Bonaventura, potesse appartenere.

Pare invece che il Serafico non attribuisca al senso comune, ma ai sensi particolari, la sensazione dei sensibili comuni, che la concepisca cioè come un dato immediato dei sensi stessi. In tal modo si allontanerebbe da Aristotele, il quale, come osserva il Fazio Allmayer (176), non la concepisce come prodotta dai singoli organi, ma da qualche cosa di comune e di inerente a tutti i sensi, o almeno a quelli del tatto e della vista (177). Infatti, senza fare distinzione alcuna, Bonaventura ci dice nell'*Itinerarium* che col senso percepiamo tanto i sensibili particolari quanto i comuni e aggiunge che per mezzo dei cinque sensi apprendiamo i moti dei corpi (178), e nei *Commentaria* afferma che il numero

(176) FAZIO ALLMAYER — Op. cit., p. 119.

(177) *De Sensu*, IV, 15.

(178) *Sensu percipimus non solum haec sensibilia particularia... verum etiam sensibilia communia... per hos quinque motus corporum apprehendimus. Itin.*, c. 2, n. 3 (V - 300).

delle parti è sensibile comune del tatto (179). Pare anzi che egli attribuisca ai sensi particolari anche la sensazione dei sensibili *per accidens*: infatti ci dice che il senso particolare è fallibile solo in ordine all'oggetto per sè e proprio (180).

Sembrerebbe cioè che egli negasse al senso comune la vera apprensione degli oggetti e che lo considerasse soltanto come la facoltà che unisce nell'organo interno, giudica e ha coscienza delle sensazioni dei sensi particolari; infatti scrive nel *Breviloquium* che lo spirito umano apprende le cose sensibili *per sensitivam exteriorem quinque partitam* (181).

6. — Però siccome le similitudini degli oggetti passano dal senso esterno all'interno, come Bonaventura dice nell'*Itinerarium* (182), così non vi ha dubbio che l'oggettività è per il Serafico estesa anche al senso comune. Anzi la *reductio in obiectum* di cui parla nel *De Reductione*, e che nel suo linguaggio indica appunto la conoscenza degli oggetti mediante le similitudini accolte nel senso, deve intendersi riferita a

(179) Cum tactus apprehendat partitionem et numerum partium, sicut sensatum commune et per se. In *IV Sent.*, d. 12, dub. 1 (IV - 286).

(180) Nota 113.

(181) *Breviloq.*, p. 2, c. 10 (V - 227).

(182) *Itin.*, c. 2, n. 4 (V - 300).

questo senso, come sappiamo dai *Commentaria* (183) e anche dal fatto che esso è il solo a darci sensazioni rappresentative di oggetti nella loro integrità. Quanto poi Bonaventura dice a proposito di essa, ci fa comprendere come anche per lui vero oggetto dei sensi siano le cose e non le immagini o speci sensibili: queste per Bonaventura, come per gli altri scolastici, sono l'*id quo* e non l'*id quod cognoscimus* (184).

Ma se la *reductio* è propria del senso comune non può però in esso avvenire senza errore. In verità il Serafico non esclude l'errore neppure dal senso particolare, infatti all'obiezione che il senso non erra circa il proprio oggetto, risponde, come già si è visto, che questo è vero solo dell'oggetto *per se* dei sensi particolari e quando esista la normalità nell'organo, nel mezzo e nell'oggetto (185). Dà anche esempi di mancanza di tale normalità e degli errori

(183) *Cognitio sensitiva externa non habet perfectionem absque interiori. Sicut enim vult Augustinus, non est perfecta visio ex concursu organi et obiecti, nisi adsit interior intentio copulans unum cum altero, sicut dicit in libro de Trinitate undecimo (c. 2, n. 2). In III Sent., d. 17, a. 1, q. 2, ad 4 (III - 367).*

(184) *Illa autem similitudo non facit completionem in actu sentiendi, nisi uniatur cum organo et virtute; et cum unitur, nova fit perceptio, et per illam perceptionem fit reductio ad obiectum mediante similitudine illa. De Reduc. n. 8 (V - 322).*

(185) Nota 118.

che ne possano derivare: quando negli occhi discende del sangue si vede tutto rosso; quando l'oggetto si trova in determinate posizioni e circostanze può apparire diverso da quello che è; ostacoli invisibili possono impedire la sensazione di ciò che è presente al senso (186). Ma quando si tratta del senso comune vi è un'altra fonte non piccola di errore, ed è l'attività dello stesso senso comune, che Bonaventura, non distingue da quella della fantasia non immune certo, come vedremo, da errore. Pel caso nostro questo si verifica perchè l'azione del senso comune può essere per varie cause scambiata con quella del senso particolare (187). Fra queste cause il Serafico ricorda la vivacità delle rappresentazioni fantastiche e l'intensione con cui lo spirito può rivolgersi ad esse (188). Altra fonte di errore si trova secondo Bonaventura in un fattore che sfugge ad ogni ricerca scientifica, cioè nell'opera del demonio. E' anzi nel risolvere la questione: *Utrum dae-*

(186) In *II Sent.*, d. 8, p. 2, a. u., q. 2, in corp. (II - 229).

(187) In hac autem deceptione sensus communis sive phantasia quae dicitur collativa, admiscetur sensui particulari et iudicat, esse alterius quod est suum. Ibidem, ad 1 (II - 229).

(188) Quando phantasmata existentia interius offeruntur forti oblatione ipsi virtuti interiori, vel virtus interior fortiter illis intendit; similitudo rei videtur esse veritas. Ibidem (II - 229).

mones possint illudere sensus, che il Serafico enumera le varie cause di errore nella conoscenza sensitiva, mentre aggiunge che il demonio può mettere in opera tutte queste cause di illusione.

Anche solo da questo si può quindi comprendere come il Serafico, non ostante l'affermata oggettività dei sensi, non possa ritenerli fonte sicura di verità e come si avvicini così sempre più ad Agostino. Egli si rivela poi discepolo del vescovo di Ippona ancora nell'assegnazione delle cause di errore e di illusione; perchè anche Agostino attribuisce alla fantasia e alle macchinazioni del demonio gran parte degli errori in cui gli uomini cadono.

7. — Passando a parlare della *vis imaginaria* o *imaginatio*, come Bonaventura spesso anche la chiama, bisogna in primo luogo ricordare che egli non usa queste parole sempre nello stesso significato.

Le usa il più delle volte in senso generico, per indicare tutte le facoltà o funzioni conoscitive che stanno fra i sensi esterni e l'intelletto. Questo fa ad esempio nel commento al primo libro delle Sentenze, dove distingue tre energie conoscitive: il senso esterno, l'immaginazione e l'intelletto (189); ed in quello al quarto, dove

(189) Cum triplex sit in nobis vis cognitiva scilicet sensus exterior, imaginatio et intellectus. In *I Sent.*, d. 17, a. u., q. 2, ad 4 (I - 281).

aggiunge che essa si distingue dal senso esterno perchè ci fa conoscere le cose materiali non presenti, mentre il senso ci fa conoscere quelle presenti e l'intelletto le immateriali (190).

Alcune volte la usa invece, insieme alla parola *phantasia*, in senso più ristretto per indicare l'attività fantastica, cioè l'energia che non solo suscita le immagini ricevute per mezzo dei sensi, ma che se ne serve come di materiale per formarne delle nuove, unendole e separandole. Infatti nei *Commentaria* definisce la fantasia come una energia sensitiva *collativa sensibilibum receptorum* (191) e più chiaramente nel *Breviloquium* ci dice che lo spirito umano, mentre apprende le cose sensibili mediante i cinque sensi esterni e conserva le cose apprese mediante la memoria, colla fantasia invece le compone e le divide (192).

(190) Anima rationalis cognoscit res sub conditionibus materialibus praesente materia, et hoc est sensus exterioris; et res sub conditionibus materialibus absente materia et hoc est imaginationis, et illas etiam res cognoscit, abstractis omnibus materialibus, et hoc est intellectus. In *IV Sent.*, d. 50, p. 2, a. 1, q. 2 (IV - 1046).

(191) In *II Sent.*, d. 7, p. 2, a. 1, q. 1, ad 2 (II - 190).

(192) Anima rationalis... per sensitivam apprehendit sensibilia, retinet apprehensa, componit et dividit retenta: apprehendit quidem per sensitivam exteriorem quinque partitam secundum correspondentiam ad quin-

Non pare però che Bonaventura consideri la fantasia, anche così intesa, come facoltà distinta dal senso comune. Lo stesso passo del *Breviloquium*, non facendo parola del senso comune, lascia supporre il contrario; di più egli, come si è già visto (193), non distingue l'attività del senso comune da quella della fantasia, in ciò che riguarda l'unione delle immagini ricevute dai sensi particolari. Ora se ciò si unisce a quanto già abbiamo osservato della memoria (194), siamo indotti a concludere che la sensibilità interiore non costituisce per Bonaventura che un'unica potenza; se poi ricordiamo che i sensi esteriori non sono per il Serafico se non ramificazioni del senso interno, arriviamo a comprendere che anche la sensibilità tutta è per Bonaventura una potenza unica, in cui solo si distinguono attività e funzioni. A conferma di questo si può anche osservare che il Serafico, quando nei *Commentaria* espone la divisione delle potenze secondo la loro natura, presenta la sensibilità come una potenza indivisa (195) e che altrettanto fa in altri luoghi, per

que mundi corpora principalia; retinet per memoriam; componit et dividit per phantasia, quae est prima virtus collativa. *Brevil.*, p. 2, c. 10 (V - 227).

(193) Pag. 82.

(194) Pag. 69.

(195) Nota 159.

esempio nel *Breviloquium* (196). Inoltre alla stessa conclusione ci conduce un passo dei *Commentaria*, in cui Bonaventura, in base al fatto che l'immaginazione non produce alcun nuovo grado di astrazione, afferma solo per l'intelletto un *genus luminis* diverso da quello dei sensi particolari (197). Rimane però vero che Bonaventura usa la parola *imaginatio* e *phantasia* per designare in particolare l'attività fantastica (198).

8. — A proposito di questa ci dice in primo luogo il Serafico che due generi di cause possono farla agire: fisiche cioè e volontarie. Infatti egli insegna che la fantasia agisce specialmente e con maggior forza nel sonno coi sogni e negli affetti da malattie mentali (199), ed aggiunge che questo avviene perchè l'arrestarsi

(196) Anima rationalis... potentiam habet vegetativam, sensitivam et intellectivam. *Brevil.*, p. 2, c. 10 (V - 227).

(197) Cum species defertur a sensu usque ad imaginationem, non exit genus abstractionis, quae quidem fuit in sensu particulari; sed cum species pervenit ad intellectum, novum genus abstractionis ibi exigitur et aliud genus luminis. In *II Sent.*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 4, ad 2 (II - 570).

(198) Nota 202.

(199) Propter ineptitudinem a parte corporis quae quidem est in phreneticis vel etiam in somnis non impletur operatio phantastica, imo etiam viget. In *II Sent.*, d. 25, p. 2, a. u., q. 6, ad 6 (II - 621).

delle energie spirituali, invece di impedire, lascia libero il campo alle fisiche. Il nostro dottore infatti definisce il sogno come *quies virtutum animalium cum intensione naturalium* (200) e riconosce che fisiche sono le cause che lo producono (201) e fisiche quelle che fanno agire i dementi, anche quando l'apparenza, p. e. il rispondere a tono (*cum ad interrogata respondent*) potrebbe far credere il contrario. Ma ammette pure che la fantasia possa essere mossa dalla volontà. Infatti egli ci dice che sebbene sotto un aspetto si debba riconoscere che la fantasia è più potente di notte che di giorno, tuttavia si deve pure ammettere che nel sonno essa resta impedita, perchè l'uomo quando dorme non può farla agire a suo piacere, come quando è sveglio (202).

Così il Serafico si trova in accordo con Aristotele e con Agostino. Anche lo Stagirita infatti distingue una fantasia legata alla sensibilità (*αισθητική φαντασία*) (203) e comune agli animali, ed una fantasia dipendente dall'in-

(200) Ibidem, ad 4 (II - 624).

(201) *Motus autem et decursus illorum phantasmatum naturalis est.* Ibidem, ad 6 (II - 624).

(202) *Etsi videatur phantasia magis in somnis quam in vigilia vigere nihilominus tamen aliquo modo impediri habet. Potentior est enim homo in vigilia ad imaginandum omne quod vult, quam in somnis.* Ibidem (II - 624).

(203) *De Gen. An.*, I, 11.

telletto e dalla volontà e perciò distinta dal senso e dal pensiero insieme (204). Similmente Agostino oltre una immaginazione puramente sensibile e che produce ad esempio i sogni (205), ammette una immaginazione intellettuale e che può agire sui dati stessi della ragione; infatti ci dice nella epistola a Nebridio che noi possiamo immaginare anche cose che non abbiamo mai viste; siano esse finzioni, come il viso di Enea, o realtà, come la figura del mondo (206).

Inoltre per Bonaventura la fantasia non è creatrice di immagini; essa al contrario non fa che lavorare sulle immagini esistenti nell'organo interiore. Infatti egli afferma che neppure il diavolo può, con mezzi naturali, far sorgere immagini in chi non le abbia prima ricevute per mezzo dei sensi esterni (207).

Per porre termine a quanto riguarda la fantasia e l'immaginazione ricorderò che il Lutz in base ai passi: *Omnis species acquisita acquiritur mediante sensu et imaginatione* (208) e

(204) *De Anima*, I 3, 427 b, 14-15.

(205) *Epist. VII Nebridio*, c. 3.

(206) *Ibidem*, c. 2.

(207) Nunquam (diabolus) facit hominem sentire, cuius imaginem non habeat in interiori organo virtutis imaginariae. Nunquam enim caecos naturaliter facit somnare de coloribus, nec surdos de sonis, nec eis talia repraesentat in vigilia vel in somnis. In *II Sent.*, d. 8, p. 2, a. u., q. 3 (II - 229).

(208) In *I Sent.*, d. 17, p. 1, a. u., q. 4, ad 2 (I - 300).

Nunquam facit hominem aliquid sentire, cuius imaginem non habeat in interiori organo virtutis imaginariae, attribuisce a quest'ultima anche la funzione di attrarre e raccogliere nell'organo interno le immagini dei sensi esterni e di ivi conservarle per presentarle all'intelletto; egli anzi aggiunge che in tal modo l'*imaginatio* resta distinta dalla *phantasia* e si identifica con la *vis apprehensiva* dell'*Itinerarium* (209).

Ma si può osservare al Lutz che la *potentia apprehensiva* dell'*Itinerarium* è quella del senso (210) e che i passi in parola si spiegano senza difficoltà anche attribuendo le due funzioni indicate all'immaginazione, solo in quanto essa indica genericamente tutte le energie conoscitive fra il senso esterno e l'intelletto; mentre è chiaro che la prima di esse deve, per quanto si è detto, essere ritenuta propria del senso comune, il quale è da Bonaventura confuso con la *phantasia* e non con l'*imaginatio*, onde tale funzione può competere all'*imaginatio* solo in quanto questa si identifichi con la fantasia e non si distingua come dice il Lutz, e la seconda deve invece essere ritenuta propria della memoria come vedremo fra breve.

Rimane quindi vero che l'unica distinzione ammissibile fra *imaginatio* e *phantasia* sta nel significato più lato dato di ordinario alla prima.

(209) LUTZ — Op. cit., p. 99.

(210) *Itin.*, c. 2, n. 4, nota 6 (V - 300).

Questo però quando non si voglia tener conto di un altro significato che Bonaventura attribuisce alla parola *phantasia*, perchè interamente estraneo alle energie sensitive: quello di apparizione o visione prodotta dagli esseri spirituali (211).

9. — Ma la fantasia, presa nel senso che ci interessa, si trova in istretto rapporto con un'altra facoltà o meglio energia (*vis*), come Bonaventura preferisce chiamarla. E' questa la memoria, circa la quale il Serafico si manifesta più esclusivamente discepolo di Agostino.

Agostino attribuisce una parte capitale alla memoria nella conoscenza umana e su di essa ci ha lasciate pagine veramente suggestive; anzi il Nourrison ci dice che nessun'altra dottrina filosofica è stata dall'Ipponese analizzata e approfondita con eguale impegno e sagacità (212).

Egli concepisce la memoria come un tesoro in cui sono conservate non solo le immagini delle cose apprese per mezzo dei sensi, ma le

(211) *Phantasia dupliciter accipitur: aliquando pro vi sensitiva collativa sensibilibus receptorum; aliquando phantasia dicitur apparitio secundum quod dicitur a phanos, quod est apparitio. Et primo modo est in solis corporibus, secundo modo in spiritibus. In II Sent., d. 7, p. 2, a. 1, q. 1 (I - 190).*

(212) NOURRISON — *Op. cit.*, v. 2, p. 133.

cose stesse apprese per mezzo dell'intelletto, cioè tutto il sapere acquisito (213). Nè questo solo essa contiene: quando io intendo dire, egli scrive, che circa un oggetto qualsiasi si possono porre tre questioni, cioè se esso sia, che cosa sia, e quale esso sia, io so bene che le parole che esprimono queste idee sono entrate nelle mie orecchie e poi uscite; ma le idee non sono entrate per alcun senso, le ho invece viste solo nel mio spirito e se percorro tutte le porte del mio corpo non ne trovo alcuna da cui possano avere avuto ingresso. Quando infatti io le ho apprese, le ho riconosciute come cosa del mio spirito e gliele ho affidate perchè le tenesse in custodia, per restituirmele ogni volta che volessi. Erano adunque nello spirito mio prima che le conoscessi, ma non nella mia memoria come lo sono ora. Erano nella mia memoria, ma nascoste negli antri più profondi ed appartati, tanto che se qualcuno non mi avesse aiutato a trarle fuori, non avrei forse mai potuto

(213) Venio in campos et lata praetoria memoriae meae, ubi sunt thesauri innumerabilium imaginum de huiusmodi rebus sensis invectarum. Ibi reconditum est quidquid etiam cogitamus, vel augendo, vel minuendo, vel utcumque variando ea, quae sensus attigerit... Sed non ea sola gestat immensa ista capacitas memoriae meae. Hic sunt et illa omnia, quae de doctrinis liberalibus praecepta nondum exciderunt, quasi remota interiore loco, non loca, nec eorum imagines, sed res ipsas gero. *Confess.* l. 10, c. 8 e 9.

pensare ad esse (214). Distingue cioè Agostino la memoria sensitiva, intellettuale e delle idee innate. Nè basta, perchè la memoria non è per Agostino ristretta, come per Aristotele, al solo passato; ma si estende anche al presente e al futuro. Comprende il presente in quanto è quella energia per cui la mente è sempre presente a se stessa, in modo da potere da se stessa riconoscere e se stessa e tutto ciò che in sè avviene (215); comprende il futuro in quanto serve a farlo prevedere, benchè non con assoluta certezza (216).

(214) Nam cum ea didici, non credidi alieno cordi sed in meo recognovi et vera esse approbavi; et commendavi ei tanquam reponens, unde proferrem cum vellem. Ibi ergo erant et antequam ea didicissem, sed in memoria non erant. Ubi ergo? aut quare cum dicerentur, agnovi et dixi: Ita est, et verum est? nisi quia iam erant in memoria, sed tam remota et retrusa, quasi in caveis abditioribus, ut nisi admonente aliquo eruerentur, ea fortasse cogitare non possem. *Confess.* l. 10, c. 10.

(215) Quapropter sicut in rebus praeteritis ea memoria dicitur, qua fit, ut valeant recoli et recordari, sic in re praesenti quod sibi est mens memoria sine absurditate dicenda est, qua sibi praesto est, ut sua cogitatione possit intelligi. *De Trinit.*, l. 14, c. 11, n. 14.

(216) Nec ex futuris praeterita, sed futura ex praeteritis, non tamen firma cognitione conicimus... Ut praevideamus, non providentia nos instruit, sed memoria. *De Trinit.*, l. 15, c. 7, n. 13.

10. — Ora Bonaventura scrive nei *Commentaria* che la memoria può essere presa in tre sensi: 1° come facoltà che riceve e conserva le esperienze sensibili anche anteriori; 2° come facoltà che conserva tutte le esperienze anteriori, non solo cioè le sensibili, ma anche le intellettuali; 3° come facoltà conservatrice delle conoscenze innate (217). Niun dubbio che la prima specie di memoria sia la memoria sensitiva, infatti Bonaventura aggiunge che essa segue il senso; ma a mio parere è certo ancora che la seconda è la memoria intellettuale, quella cioè che al dire di Agostino conserva tutto il sapere acquisito mediante l'opera dell'intelletto, e perciò anche le immagini sulle quali l'intelletto agisce; infatti Bonaventura aggiunge che essa segue l'intelletto e la volontà. E' poi chiaro che la terza specie corrisponde alla memoria agostinistica, tesoro delle conoscenze innate; piuttosto ricordo come Bonaventura affermi che

(217) Memoria accipitur tripliciter. Uno modo prout est receptiva et retentiva sensibilibus et praeteritorum. Alio modo prout est retentiva praeteritorum sive sensibilibus sive intelligibilibus. Et tertio modo prout est retentiva specierum abstrahendo ab omni differentia temporis, utpote specierum innatarum, et hoc tertio modo est pars imaginis. Primo modo sequitur sensum, secundo modo sequitur ipsam intelligentiam et voluntatem, tertio modo antecedit et respondet Patri. In *I Sent.*, d. 3, p. 2, a. 1, q. 1, ad 3 (I - 81).

essa antecede l'azione dell'intelletto e della volontà. È cioè considerata dal Serafico come condizione necessaria perchè l'intelletto e la volontà possano compiere almeno certi atti, talchè anche da questo solo passo apprendiamo che vi è per Bonaventura almeno un genere di conoscenze a' cui non si può con la sola esperienza pervenire.

Più ampiamente della memoria, come conoscenza innata, parla Bonaventura nell'*Itinerarium*. Ivi scrive infatti che essa conserva i principi semplici come il punto, l'istante e l'unità, mostrando così che l'anima arriva a conoscere non solo mediante l'esperienza sensibile, ma anche mediante idee che riceve dall'alto o meglio che possiede in se stessa (218). Aggiunge che la memoria conserva i principi o dignità nella loro verità immutabile; anzi a proposito di essi insegna, come già Agostino, che l'anima non può mai dimenticarli in modo da poterli considerare come novità, quando di

(218) Memoria... retinet etiam simplicia, sicut principia quantitatum continuarum et discretarum, ut punctum, instans et unitatem, sine quibus impossibile est meminisse aut cogitare ea quae principiantur per haec... Ex secunda (retentione) apparet quod ipsa (anima) non solum habet ab exteriori formari per phantasmatas, verum etiam a superiori suscipiendo et in se habendo simplices formas. quae non possunt introire per portas sensuum et sensibilibium phantasias. *Itin.*, c. 3, n. 2 (V-803).

nuovo li apprende; sempre invece li riconosce come cose *sibi innata et familiaria* (219).

11. — E non solo in questa parte Bonaventura segue Agostino, ma anche nell'estendere la memoria al presente e al futuro. All'obiezione che la memoria è ristretta al passato, risponde infatti semplicemente che Agostino la concepisce più ampiamente di Aristotele (220). Inoltre nel passo già ricordato dell'*Itinerarium* insegna espressamente che la memoria si estende al passato in quanto lo fa ricordare, al presente in quanto accoglie le esperienze attuali e al futuro in quanto serve a farlo prevedere; aggiunge anzi che in tal modo essa diviene una immagine della eternità (221).

(219) Memoria... retinet nihilominus scientiarum principia et dignitates ut sempiternalia et sempiternaliter, quia nunquam potest sic oblivisci eorum, dum ratione utatur, quin ea audita approbet et eis assentiat, non tanquam de novo percipiat, sed tanquam sibi innata et familiaria recognoscat. *Itin.*, c. 3, n. 2 (V-303).

(220) Ad illud quod obiicitur, quod memoria est respectu praeteritorum; dicendum quod Augustinus largius accipit memoriam quam Philosophus. In *III Sent.*, d. 28, dub. 3 (III - 618).

(221) Retinet namque memoria praeterita per recordationem, praesentia per susceptionem, futura per praevisionem... Ex prima igitur retentione actuali omnium temporalium, praeteritorum scilicet, praesentium et futurorum habet effigiem aeternitatis, cuius praesens indivisibile ad omnia tempora se extendit. *Itin.*, c. 3, n. 2 (V - 303).

Il Lutz si riferisce certamente a questo passo quando osserva che la memoria ha in parte la stessa funzione della *vis imaginativa*, di ricevere cioè o raccogliere le immagini (222). Ma abbiamo già osservato che alla immaginazione presa in senso proprio Bonaventura non attribuisce una tale funzione; neppure si può confondere la *susceptio praesentium*, attribuita alla memoria, con la funzione di raccogliere le immagini dei sensi esterni, attribuita da Bonaventura alla fantasia, o al senso comune. Questo infatti, pur raccogliendo, forma le immagini, la memoria invece non forma immagini, ma in quanto si estende al presente, presenzia alla loro formazione, in quanto si riferisce al passato le accoglie e conserva già formate.

12. — Il Serafico distingue inoltre dalla semplice memoria, o conservazione delle speci, il ricordo o reminiscenza. Anche Agostino aveva fatta questa distinzione e osservato ad esempio che quando ci ricordiamo non facciamo che trar fuori ciò che si trova nella memoria a quella guisa che i ruminanti fanno ritornare nella bocca il cibo (223); aveva anche descritto con

(222) Die Gedachtniskraft hat nach Bonaventura zum Teil dieselbe Bedeutung, wie die *vis imaginativa*. Auch sie nimmet die Sinnbilder in sich auf. Op. cit., p. 100.

(223) Forte ergo sicut de ventre cibus ruminando, sic ista de memoria recordando proferuntur. *Confess.*, l. 10, c. 14.

istile immaginoso tutto il lavorio della mente per ricordare e messa in evidenza la parte che in esso può compiere la volontà (224). Ora Bonaventura non fa che precisare, o meglio riprodurre in forma schematica e scolastica, questi concetti agostiniani, quando scrive che l'attività della memoria è duplice: in un primo senso essa ha piuttosto ragione di abito e dice piuttosto uno stato che una azione, sarebbe questa la conservazione delle speci; in un secondo essa ha ragione di atto, e questo sarebbe propriamente il ricordare. Aggiunge che il primo atto o abito dipende unicamente da cause naturali e che perciò non può essere nè meritorio, nè demeritorio; che invece il secondo, se può essere spontaneo, può essere causato dalla volontà, e perciò buono o cattivo (225).

(224) Venio in campos et lata praetoria memoriae meae... Ibi quando sum, posco ut proferatur quidquid volo: et quaedam statim prodeunt, quaedam requiruntur diutius, et tanquam de abstrusioribus quibusdam receptaculis eruuntur: quaedam catervatim se prouunt, et dum aliud petitur et quaeritur, prosiliunt in medium, quasi dicentia: Ne forte nos sumus? Et abigo ea manu cordis e facie recordationis meae; donec enubiletur illud quod volo, atque in conspectum prodeat ex abditis, *Confess.*, l. 10, c. 8.

(225) Dicendum quod actum memoriae contingit accipere per modum habitus et iste est retinere speciem, et esse dicitur per modum habitus, quia continue tenet et dicit magis statum sive conservationem quam actionem. Est alius actus memoriae qui est meminisse

Inoltre Bonaventura in corrispondenza ai due atti della memoria distingue due speci di dimenticanza: il non potere cioè conservare le speci impresse nella memoria e il non richiamarle. La prima dipende unicamenete da cause naturali, come l'opposto atto corrispondente (226); la seconda invece può, come il suo atto opposto, dipendere sì da cause naturali (227) che da volontarie. In questo ultimo caso essa può dar luogo ad un atto buono, p. e. se dimentichiamo i mali che ci son stati fatti; oppure cattivo, p. e. se cerchiamo di dimenticare i benefici ricevuti da Dio (228).

13. — Tale in breve la dottrina di Bonaventura sulla conoscenza sensitiva interiore. In verità non si può sostenere che il Serafico dia in essa prova di soverchia originalità; al contrario il discepolo di Agostino si manifesta qui più chiaramente che non nella conoscenza dei sensi esterni. Certo in questa parte Bonaventura si

sive recordari. Primus quidem actus naturalis est et non subest voluntati, nec penes illum attenditur meritum vel demeritum. Secundus vero actus potest ordinari ad bonum et eius oppositum, scilicet ad malum. In *II Sent.*, d. 7, p. 2, a. 1, q. 2 (II - 193).

(226) Speciem retinere vel amittere est ex potentia vel impotentia rationis. Ibidem, ad 3 e 4 (II - 193).

(227) Sicut mens humana impeditur ab actuali consideratione propter depressionem corporis, ita etiam compellitur oblivisci. Ibidem, ad 6 (II - 193).

(228) Secundum hunc duplicem modum distinguendum est in oblivione. Nam si dicatur oblivio per oppo-

trova più volte in accordo anche con Aristotele; ma, come si è visto, sempre in punti in cui Agostino non dissente dallo Stagirita. In modo speciale si discosta poi Bonaventura da Tommaso: i due dottori mostrano infatti notevoli divergenze non solo in ciò che riguarda il concetto di distinzione fra queste potenze, ma il concetto delle potenze stesse. Tommaso concepisce ad esempio la fantasia come la facoltà conservatrice delle immagini ricevute per mezzo dei sensi (229) e la memoria come la facoltà conservatrice delle qualità conosciute per mezzo dell'estimativa (230). Se a queste divergenze si aggiungono quelle, ben più importanti, che riguardano la conoscenza dei sensi esterni, si dovrà concludere che, almeno per ciò che riguarda la conoscenza sensitiva, il dottor Angelico ed il Serafico procedono per vie affatto diverse.

sitionem ad retentionem speciei, sic est deletio speciei de memoria; si autem dicatur per oppositionem ad recordationem, sic dicit dehabilitationem quantum ad istum actum, qui est meminisse. Et hoc potest esse bonum, scilicet cum obliviscimur malorum illatorum nobis, et malum cum obliviscimur beneficiorum nobis a Deo collatorum. Ibidem (II - 198).

(229) Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur phantasia sive imaginatio, quae idem sunt; est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum. S. T., p. 1, q. 78, a. 1.

(230) Ad apprehendendum autem intentiones quae per sensum non accipiuntur, ordinatur vis aestimativa: ad conservandum autem eas vis memorativa, quae est thesaurus quidam huiusmodi intentionum. Ibidem.

CAP. III.

La facoltà conoscitiva intellettuale e il rapporto di essa con la volontà

1. — La facoltà intellettuale è distinta dalla sensitiva, ma in sè forma un'unica potenza. 2. — L'intelletto agente e il possibile. 3. — *L'intellectus resolvens*. 4. — L'intelletto speculativo e pratico e i supremi abiti rispettivi: *scientia* e *conscientia*. 5. — La *ratio superior* e la *inferior*. 6. — L'influenza dell'intelletto sulla volontà e l'autonomia del volere. 7. — Accordo del Serafico con Agostino anche su questo punto e contrasto con l'Aquinate. 8. — Conseguenze dell'opposto atteggiamento dei due dottori a proposito del concetto della fede e del suo rapporto con la filosofia. 9. — Perchè la dottrina del Serafico sia in questa parte superiore a quella dell'Aquinate.

1. — Abbiamo già visto (231) che Bonaventura ammette oltre la facoltà conoscitiva legata al corpo, una facoltà conoscitiva libera da ogni legame con organi corporei, detta da lui intelletto, potenza intellettuale e anche ragione (232); parimenti abbiamo già avuto occasione di esaminare vari passi (233) dai quali risulta che Bonaventura, pur riducendo a questa inerenza la ragione della distinzione fra le due facoltà, le considera non di meno distinte realmente, anzi di genere diverso. Col capitolo antecedente possiamo anzi dire di essere già entrati nel campo di questa facoltà. Infatti la fantasia in quanto è soggetta alla volontà, sarà una energia sensitiva per ciò che riguarda il contenuto, ma non per il principio da cui è mossa; parimenti energia intellettuale sarà quella specie di memoria che, secondo Bonaventura, *sequitur intellectum et voluntatem*, mentre esclusivamente libera da ogni legame coi sensi, e perciò facoltà esclusivamente intellettuale, deve ritenersi la memoria come conoscenza innata.

Ho già fatto osservare come la memoria non costituisca per Bonaventura una potenza distinta, ma solo una particolare energia della

(231) Pag. 32.

(232) In *II Sent.*, d. 39, a. 2, q. 2, ad 2 (II - 910).

(233) Note 67, 159, 196, 197.

facoltà intellettiva; ora credo poter aggiungere che il Serafico, mentre distingue la facoltà intellettiva dalla sensitiva non ammette però in essa alcuna vera distinzione di potenze. Infatti quando espone il modo di dividere le potenze secondo la loro natura, presenta non solo la sensibilità, ma anche l'intelletto come potenza indivisa (234), e quando si chiede se una data distinzione, p. e. quella fra intelletto possibile ed agente o fra *ratio superior* e *inferior* implica vera diversità di potenze, risponde sempre negativamente. E' quindi da ritenere che le varie facoltà intellettuali di cui egli parla non rappresentino nel suo pensiero, come le sensitive, se non energie o funzioni della stessa potenza.

Ciò non ostante sarà utile ricordare almeno le principali fra queste distinzioni. Circa la enumerazione del capo primo dell'*Itinerarium* (235) e del *Breviloquium* (236) noterò che il già ricordato *Sermo IV in Epiphania* definisce le sei facoltà ivi elencate dal loro oggetto: la ragione ad esempio conoscerebbe l'anima e le altre sostanze spirituali, l'intelletto i primi principi, l'intelligenza contemplerebbe Dio. In quanto all'*apex mentis* o *notitia excessiva*, essa è la facoltà più eccellente e che tutto conosce riu-

(234) Nota 159.

(235) *Itin.*, c. 1, n. 6 (V - 297).

(236) *Brevil.*, p. 5, c. 7 (V - 260).

nendo in sè tutte le energie che trovansi divise nelle altre facoltà (237); si comprende cioè come con tal nome Bonaventura designi la facoltà intuitiva o della conoscenza mistica, la quale è appunto chiamata nell'*Itinerarium*, *excessus mentalis et mysticus* (238).

2. — Il Serafico ammette inoltre la distinzione aristotelica dell'intelletto in agente e possibile. Essa in verità era accolta, fatte poche eccezioni come quella di Guglielmo d'Auvergne, da tutti i dottori dell'epoca, ma diversamente interpretata. Bonaventura nella questione: *Utrum intellectus agens et possibilis sint una potentia an diversae* (239) espone e discute otto diverse opinioni in proposito. Comincia infatti con l'osservare che alcuni considerano le due distinzioni dell'intelletto come due sostanze, altri come due potenze, altri come abito e potenza, finalmente altri come potenza assoluta e relativa (*comparata*); aggiunge che ciascuno di questi modi fu spiegato in due diverse ma-

(237) Ratio per quam anima cognoscit se et cognoscendo se cognoscit alias substantias spirituales; intellectus in quo sunt principia legum aeternarum; intelligentia quae contemplatur ipsum Deum, et apex mentis, quod est summum ipsius animae et quasi centrum, in quo recolliguntur omnes aliae vires. (IX - 162).

(238) *Itin.*, c. 7 (V - 312).

(239) In *II Sent.*, d. 24, p. 1, a. 2. q. 4 (II-567 - 571).

niere, talchè si arriva precisamente a otto diverse opinioni.

La prima di esse risente di neoplatonismo, come Bonaventura stesso fa osservare, ed è in sostanza quella di Avicenna. Essa infatti considera l'intelletto agente come una intelligenza separata, che illuminerebbe il possibile, cioè l'anima umana. Egli la rigetta come falsa ed erronea perchè nessuna sostanza creata, ma solo Dio, come insegna Agostino, può perfezionare e illuminare immediatamente l'anima umana.

La seconda opinione si differenzia dalla prima perchè, invece di identificare l'intelletto agente con una sostanza separata, l'identifica con Dio. Ora il Serafico osserva che questo modo di dire trova la sua giustificazione nel principio agostinistico che Dio è la luce che ci illumina e il maestro che ci istruisce; ma aggiunge che non è al proposito. E' vero, viene cioè a dire Bonaventura, che l'anima nostra è illuminata direttamente da Dio e che egli è il nostro vero maestro, ma da ciò non si può concludere che essa sia priva dell'intelletto agente. Al contrario essendo stata data all'anima umana facoltà d'intendere, come alle altre creature è stata data facoltà a produrre determinati atti, è da ritenere che come Dio, pur essendo il principale agente nell'operazione di qualsiasi creatura, ha però dato ad ognuna di esse attiva energia per compiere questi atti, egli abbia pure dato all'anima umana come energie sue proprie,

non solo l'intelletto possibile, ma anche l'intelletto agente (240). L'azione illuminatrice di Dio non esclude l'azione dell'intelletto agente; è questo a mio parere il pensiero qui espresso da Bonaventura. Lo Zigliara crede invece potere da questo passo dedurre che l'azione illuminatrice di Dio nell'intelletto umano è soltanto efficiente e *non obbiettiva nel senso ontologista*, e cioè un semplice concorso all'opera della facoltà intellettuale; questo contro il Sans-Fiel il quale, basandosi specialmente sulla frase: *secundum mentem habet a Deo illuminari*, crede al contrario poter dedurre che Dio è oggetto immediato della intelligenza umana (241). A

(240) Alius modus intelligendi est quod intellectus agens esset ipse Deus, intellectus vero possibilis esset noster animus. Et iste modus dicendi super verba Augustini est fundatus, qui in pluribus locis dicit et ostendit, quod lux quae nos illuminat, magister qui nos docet, veritas quae nos dirigit, Deus est, iuxta illud Ioannis: « *Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem* » etc. — Iste autem modus dicendi etsi verum ponat et fidei catholicae consonum, nihil tamen est ad propositum: quia cum animae nostrae data sit potentia ad intelligendum, sicut aliis creaturis data est potentia ad alios actus, sic Deus, quamvis sit principalis operans in operatione cuiuslibet creaturae, dedit tamen cuilibet vim activam, per quam exiret in operationem propriam. Sic credendum est indubitanter quod animae humanae non tantum modo dederit intellectum possibilem, sed etiam agentem, ita quod uterque est aliquid ipsius animae. Ibidem (II - 568).

(241) ZIGLIARA — Op. cit., v. 1, p. 359.

mio parere qui Bonaventura afferma solo l'esistenza dell'azione illuminatrice divina, niente invece ci dice della sua natura; onde chi voglia conoscere il suo pensiero in proposito deve rivolgersi a quei passi dove il Serafico tratta espressamente della cosa.

Passando alle opinioni che considerano l'intelletto agente e il possibile come due potenze, Bonaventura rigetta quella che considera il primo come facoltà puramente materiale e passiva, data all'anima in causa del corpo a cui è unita; egli osserva infatti che in tal caso l'intelletto possibile potrebbe ritrovarsi in tutti gli esseri corporei. Approva invece l'altra che li considera come due differenze o energie diverse della stessa potenza. Egli osserva che l'intelletto agente può esser paragonato alla forma e il possibile alla materia, perchè il primo *astrae* cioè agisce, mentre l'altro riceve; ma aggiunge che il possibile non è puramente passivo, perchè deve rivolgersi alle speci esistenti nei fantasmi, riceverle e giudicare di esse; parimenti l'agente non è puramente in atto, perchè non può intendere alcuna cosa se non si unisce alle speci astratte dai fantasmi subendole in qualche modo. Le due forme di intelletto si completano così reciprocamente, e perciò non possono essere concepite come due potenze separate, ma come due energie o aspetti diversi della stessa potenza. Appare così in Bonaventura la preoccupazione di mostrare come sia inaccettabile l'opinione to-

mistica, che considerava appunto i due intelletti come potenze distinte (242).

Delle opinioni che considerano l'intelletto agente come un abito e il possibile come una potenza, Bonaventura dichiara contraria al principio aristotelico dell'anima creata come tavola rasa e mostra di non accettare, quella che chiama agente l'intelletto in quanto è considerato come un abito che possiede in se innate tutte le idee, e possibile il medesimo in quanto è in potenza a ricevere la conoscenza per mezzo dei fantasmi. Secondo i sostenitori di questa sentenza, nota sempre il Serafico, l'intelletto non potrebbe se non possedesse quelle idee, passare per virtù propria dalla potenza all'atto neppure mediante l'astrazione, perchè solo ciò che è in atto può far passare una cosa dalla potenza all'atto (243). Accetta invece e crede anzi

(242) *S. T.*, p. 1, q. 79, a. 3, ad 5.

(243) Ut intellectus agens dicatur habitus quidam constitutus ex omnibus intelligibilibus; intellectus vero possibilis intelligatur idem ipse, prout est in potentia ad acquirendam cognitionem per phantasmata... Quod voluerunt aliqui intelligi sic, quod intellectus noster dicatur habere apud se cognitionem universalium innatam, alioquin non posset per virtutem suam, abstrahendo etiam a sensibus et phantasmatibus, facere intellectum possibilem actu intelligentem; omne enim quod educit alterum de potentia in actum, est ens in actu. — Sed iste modus dicendi verbis Philosophi non consonat,

conforme alla dottrina aristotelica l'altra opinione che considera l'intelletto agente come una potenza abituale, ossia come qualche cosa che sta di mezzo fra la semplice potenza e l'abito nel senso già detto, od anche come una luce ed energia spirituale che simile all'occhio del gatto non solo ha la potenza di ricevere in sè le speci, ma anche di produrle in se stessa (244).

qui dicit, « *animam esse creatam sicut tabulam rasam* », nec habere cognitionem habituum sibi innatam, sed acquirere mediante sensu et experientia. Ibidem (II - 569).

(244) Ut dicatur intellectus agens differre a possibili, sicut habitus a potentia; non quia agens sit pure habitus, sed quia est potentia habitualis. Et iste modus dicendi probabilis est et verus et super verba philosophica et catholica fundatus. Verum enim est secundum Dionysium quod substantiae intellectuales, eo ipso quod intellectuales substantiae, lumina sunt: ergo perfectio et complementum substantie intellectualis lux est spiritualis: ergo illa potentia, quae consequitur animam ex parte intellectus sui, quoddam lumen est in ipsa, de quo lumine potest intelligi illud Psalmi: « *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine* ». Et hoc lumen videtur Philosophus intellexisse esse intellectum agentem. Dicit enim, quod ille intellectus, quod est omnia facere, est sicut habitus quidam, ut in lumine; quodam enim modo et lumen facit colores potentia actu colores, sicut habetur tertio de Anima. Huius autem simile potest poni in oculo cati, qui non solum habet potentiam suscipiendi per naturam perspicui, sicut alii oculi, sed etiam potentiam faciendi in se speciem per naturam luminis sibi inditi. Ibidem (II - 569).

Lo Zigliara sostiene che la prima di queste opinioni, quella rigettata da Bonaventura, è *identica a un di presso a quella sostenuta prima dal Leibnizio, e più chiaramente ai giorni nostri dall'illustre professore Ubaghs, intorno alle idee innate nello stato abituale o latente* » e che Bonaventura per conseguenza rigetta ogni forma di innatismo e *puramente e semplicemente se ne sta con Aristotele, il quale dice che l'intelletto nostro in principio è tavola rasa e che esso non ha altrimenti conoscenza abituale innata* (245). Se ciò fosse Bonaventura si troverebbe in contradizione con se stesso; infatti come già abbiamo visto parlando della memoria, e come vedremo meglio in seguito, egli ammette senza dubbio qualche cosa di innato nello spirito umano. Ma l'interpretazione dello Zigliara non ha fondamento, anzi è errata.

Per ben intendere il significato di questo passo è necessario ricordare che Bonaventura, nella questione che stiamo esaminando, non si propone di risolvere il problema dell'innatismo, ma semplicemente di determinare la natura dell'intelletto agente e possibile e il loro vicendevole rapporto. Con la critica alla prima delle due opinioni quivi esposte, non rigetta ogni forma di innatismo, ma solo il modo di concepire l'intelletto agente come un tesoro in cui si con-

(245) ZIGLIARA — Op. cit., v. 1, p. 363.

serverebbero le idee universali allo stato attuale, cioè già formate e perfette: tali infatti le richiedevano i filosofi che combatte, in base alla loro falsa interpretazione del principio, che il passaggio dalla potenza all'atto non può essere compiuto che da un ente in atto. Anzi la ragione attribuita agli stessi che se gli universali non esistessero nell'intelletto agente il possibile non potrebbe passare all'atto neppur mediante la sensazione e l'astrazione, dimostra chiaramente che il Serafico qui non parla di tutti gli universali, ma solo degli universali sensibili. Si conclude così che con la critica alla prima opinione Bonaventura non rigetta ogni forma di innatismo, come vorrebbe lo Zigliara, ma soltanto quelle forme che ammettono innati allo stato attuale gli universali sensibili. L'ipotesi leibniziana non è punto toccata; anzi l'affermare come Bonaventura fa subito dopo, che l'intelletto agente sta di mezzo fra la potenza e l'abito, può lasciar supporre che egli ammetta innate le ragioni seminali o i germi degli universali sensibili; mentre da questa affermazione apprendiamo con certezza che egli ammette nell'intelletto qualche cosa per la quale esso è più di una pura potenza.

In che consista questo qualche cosa il Serafico non dice, ma si limita ad affermare che l'intelletto agente è veramente tale, e cioè una energia capace di formare in sè gli universali sensibili; altrove ci dirà qual cosa esso deve in

sè possedere per poter compiere questa sua funzione.

Restano le due ultime opinioni. Bonaventura rigetta la prima che considera l'agente come la potenza intellettuale in sè, il possibile come la medesima in quanto è unita al corpo, e questo perchè l'intelletto possibile si trova anche nelle anime separate. Accetta invece l'altra che considera l'intelletto possibile e l'agente, come due differenze della potenza intellettuale, nel senso che per l'una l'anima è ordinata a ricevere, per l'altra ad astrarre, cioè ad agire. Aggiunge conseguirne che l'agente è in certo modo già perfetto ed abilitato a conoscere per se stesso, l'altro invece no; e perchè esso ottiene l'abilitazione che gli manca mediante l'aiuto del corpo e dei sensi, ne segue che esso compete all'anima in quanto questa è fatta per essere unita al corpo. Anzi dall'unione sua col corpo derivano le due speci di possibilità o passività che all'intelletto possibile competono: il non essere cioè sempre in atto e l'aver bisogno di essere eccitato dai fantasmi per pervenirvi. Queste possibilità sono quindi nell'anima solo mentre essa è unita al corpo, benchè l'intelletto possibile, in quanto è potenza nata a divenire ogni cosa, si trovi anche nelle anime separate. Nella conclusione poi dell'esposizione, in cui riassume le tre opinioni da lui accettate, oltre dire che esse sono fra loro non discordanti ma connesse, a proposito di quest'ultima spiega

meglio in che senso l'intelletto agente possa dirsi perfetto o sempre in atto: non perchè sempre intenda, ma perchè è per sè sempre in grado di intendere, come la luce corporale è sempre in grado di illuminare gli oggetti anche quando essi, per qualche impedimento, non possono ricevere la illuminazione (246).

Lo Zigliara, a conclusione del capitolo in cui esamina la presente questione, afferma che in Bonaventura non vi è ombra di ontologismo e che la divergenza dall'Aquinate sulla questione della conoscenza si riduce a secondarissime differenze intorno alla natura dell'intelletto agente e possibile (247). In verità se il pensiero di Bonaventura si dovesse dedurre da questo solo passo, la conclusione dello Zigliara potrebbe anche dirsi sostenibile; ma il Serafico molti altri passi ci ha lasciato riguardanti la conoscenza intellettuale, abbiamo anzi visto come l'unico di questi finora esaminato, quello cioè riguardante la memoria come conoscenza innata, serva a illuminare il presente e in un senso ben diverso da quello datogli dallo Zigliara. Ci è quindi necessa-

(246) Non quia semper anima actu intelligit per intellectum agentem, sed quia, sicut lumen corporale semper lucet et de se promptum est ad illuminandum, res autem illuminabilis non semper illuminatur propter aliquod impedimentum; sic et in proposito intelligendum est. Ibidem (II - 570).

(247) ZIGLIARA — Op. cit., v. 1, p. 367.

rio esaminare e raffrontare tutti questi passi prima di dare un giudizio definitivo, quale sarebbe quello dello Zigliara.

Dalla presente questione possiamo solo concludere che Bonaventura concorda con Tommaso nel considerare l'intelletto agente e il possibile come energie dello spirito umano e che perciò si oppone egli pure alla corrente averroistica, la quale circa a quell'epoca si manifestò vivacemente per opera di Sigieri di Brabante. L'opposizione di Bonaventura all'averroismo latino non è dubbia: nelle *Collationes in Hexaëmeron* (248) egli stigmatizza come cecità le teorie caratteristiche di questa scuola, quali l'eternità del mondo, l'unità dell'intelletto, la negazione del premio e della pena eterna, e le espone in tal modo da permetterci di dire col Mandonnet, che *nul, semble-t-il, ne les a mieux formulées, en moins de mots et dans leur dépendance logique que saint Bonaventure* (249). Ma ciò non significa affatto che egli sia in accordo con l'Aquinate anche nella concezione positiva della conoscenza intellettuale.

3. — Ma la distinzione dell'intelletto in possibile ed agente non è la sola ammessa da Bonaventura. In più di un luogo egli parla ad

(248) *Collatio VI in Hexaëmeron.*, n. 2 e 5 (V - 360).

(249) MANDONNET — *Op. cit.*, p. 1, p. 156.

esempio dell'intelletto risolvente. In uno di questi egli l'oppone all'intelletto componente che procede dall'astratto al concreto, mentre il *resolvens* procede dal concreto all'astratto (250). Non si tratta però di due potenze distinte perchè in altro luogo Bonaventura dice che lo spirito umano, mediante la stessa potenza, ascende dall'idea più limitata alla più universale e discende da questa al concetto individuale (251). In altri passi invece oppone l'intelletto risolvente all'apprendente, ad esempio nei *Commentaria*. Quivi infatti apprendiamo come compito dell'intelletto risolvente sia, non solo di astrarre e di considerare gli elementi essenziali delle cose prescindendo dai contingenti e particolari, ma anche di mettere in rapporto le semplici e particolari idee di esse con altre idee, specie con quelle delle loro cause, ed arrivare così ai pieni e perfetti concetti delle cose stesse: non si conosce infatti perfettamente una cosa se non quando se ne conoscono i rapporti suoi con le altre e perciò se non si conoscono queste altre. Ciò è

(250) Intellectus componens procedit ab abstracto ad concretum, secundum vero intellectum resolyentem est e converso. In *I Sent.*, d. 8, dub. 3 (I - 162).

(251) Una potentia est, secundum quam anima ordinat totam lineam praedicamentalem, et ascendit abstrahendo sive resolvendo ab infimo usque ad supremum, et descendit componendo a generalissimo usque ad individuum. In *IV Sent.*, d. 50, p. 2, a. 1, q. 2, ad 5 (IV - 1046).

confermato da un altro passo, in cui l'intelletto opposto all'apprendente è definito come *comparans ad causas* (252). Nel passo in parola ci dice infatti Bonaventura che con l'intelletto apprendente possiamo conoscere una cosa, senza possedere od ottenere per questo la conoscenza della sua causa o degli esseri ad essa superiori. Col risolvete invece avviene il contrario; anzi perchè l'intelletto possa *perfecte resolvere*, giungere cioè al perfetto concetto di una cosa, è necessaria la conoscenza dello stesso ente primo e perfettissimo (253).

Siccome poi questo passo ha servito ad al-

(252) In *II Sent.*, d. 1, dub. 2 (II - 52).

(253) Quod possit intelligi aliquid praeter alterum, hoc potest esse multipliciter: aut quantum ad intellectum apprehendentem, aut quantum ad intellectum solventem. Si primo modo, sic non potest intelligi aliquid sine aliquo quod est ei ratio intelligendi, sicut Deus praeter deitatem, et homo praeter humanitatem; potest tamen intelligi effectus, non intellecta causa, et inferius, non intellecto superiori, quia potest quis apprehendere hominem, non intellecto aliquo superiorum. Et sic dicit Philosophus quod qui unum dicit quodam modo multa dicit, non simpliciter, sed quodam modo, quia implicate. — Alio modo contingit aliquid intelligere praeter alterum, intellectu solvente, et iste intellectus considerat ea quae sunt essentialia rei, sicut potest intelligi subiectum sine propria passione. Et hoc potest esse dupliciter: aut intellectu solvente plene et perfecte, aut intellectu deficiente et solvente semiplene. Intellectu solvente semiplene, potest

cuni interpreti — p. e. agli editori di Quaracchi, come vedremo in seguito — di fondamento per una interpretazione a mio parere erratissima dell'ideologia bonaventuriana, così gioverà notare fin d'ora che la conoscenza di cui in esso si parla è la conoscenza esplicita o il *simpliciter intelligere* come scrive Bonaventura. Infatti dal riferimento di Aristotele deduciamo che una conoscenza implicita delle cose connesse con l'apprensione, si ha anche nella semplice apprensione.

4. — Altra distinzione accolta da Bonaventura è quella di intelletto speculativo e pratico. Egli ha però cura di osservare che non si tratta, neppure in questo caso, di due potenze; ma dello stesso intelletto che diventa pratico, o si chiama pratico e non più speculativo, quando non si limita a considerare il vero come tale, ma passa a dirigere l'azione e a considerarla perciò sotto la ragione di bene (254). L'intelletto pra-

intelligi aliquid esse, non intellecto primo ente. Intellectu autem resolvente perfecte, non potest intelligi aliquid, primo ente non intellecto. In *I Sent.*, d. 28, dub. 1 (I - 504).

(254) Philosophus... bene dicit, intellectum speculativum fieri practicum, quia ille idem intellectus et illa eadem potentia, quae dirigit in considerando, postmodum regulat in operando. In *II Sent.*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 1, ad 2 (II - 561).

tico è congiunto all'affetto e alla volontà (255), ma non si identifica con questa; per conseguenza esso dirige e inclina all'azione, ma non determina causalmente ad essa (256); ciò resta di competenza della volontà.

Inoltre Bonaventura ammette due abiti supremi, distinti l'un dall'altro, per queste due forme d'intelletto: la scienza che perfeziona l'intelletto speculativo, la coscienza che perfeziona l'intelletto pratico (257). Il Lutz (258) a questo proposito fa osservare che il concetto della coscienza come abito dei supremi principi morali è proprio di Bonaventura; in ciò ha ragione, perchè comunemente la coscienza fu con-

(255) Intellectus autem affectui iunctus et ipsi permixtus dicitur esse intellectus extensus vel intellectus practicus. In *III Sent.*, d. 23, a. 1, q. 2 (III - 476) — Intellectus autem speculativus secundum alium statum efficitur practicus, videlicet dum coniungitur voluntati et operi in dictando et regendo. In *II Sent.*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 3 (II - 566).

(256) Et sic intellectus (practicus) habet quodam modo rationem motivi, non quia efficiat motum, sed quia dictat et inclinat ad motum. In *II Sent.*, d. 39, a. 1, q. 1 (II - 899).

(257) Scientia speculativa est perfectio intellectus nostri in quantum est speculativus; conscientia vero est habitus perficiens intellectum nostrum, in quantum est practicus, sive in quantum dirigit in opere. Ibidem (II - 899).

(258) LUTZ — Op. cit., p. 118 e segg.

siderata dagli scolastici come un atto: Tommaso ad esempio la designa come l'atto col quale applichiamo la scienza pratica che possediamo, alle varie azioni (259). Ma il Lutz aggiunge che Bonaventura cade in una incoerenza quando dice che tale abito può andar soggetto agli influssi delle potenze inferiori, e la coscienza essere così *munda et immunda, recta et non recta*. Egli osserva che un abito di principi supremi dovrebbe essere immutabile, e non trova soddisfacente la ragione addotta da Bonaventura per spiegare l'asserita mutabilità, che cioè questa avviene perchè la coscienza è anche un abito acquisito (260). Non mi sembra però che l'osservazione del Lutz sia giusta: infatti, come lo stesso Bonaventura osserva, la coscienza come abito acquisito si estende a principi non di immediata evidenza per l'intelletto pratico, ora nulla vieta che nell'acquisizione dei medesimi l'intelletto, per l'influsso delle passioni e della cattiva volontà, possa errare e quindi dar luogo a una coscienza non retta e non monda.

Parimenti ingiustificato è, a mio avviso, l'altro appunto di incoerenza mosso dal Lutz a

(259) S. T., p. 1, q. 79, a. 13.

(260) Conscientia non solum nominat habitum naturalem, immo etiam acquisitum. Et quia habitus acquisitus potest purificare et foedare animam, hinc est, quod conscientia dicitur munda et immunda, recta et non recta. In *II Sent.*, d. 39, a. 1, q. 1, ad. 1 (II - 900).

Bonaventura, sempre a proposito dell'intelletto speculativo e pratico. Il più delle volte, dice il Lutz, Bonaventura considererebbe le due forme di intelletto come diramazioni di egual valore conoscitivo della potenza intellettuale; mentre in alcuni passi mostrerebbe di considerare l'intelletto speculativo superiore al pratico sempre sotto l'aspetto conoscitivo. Ma nei passi adottati (261) il Serafico dice semplicemente che lo speculativo diventa pratico quando ha per oggetto il bene e non il vero, è il Lutz che aggiunge che esso resta deteriorato nella sua funzione conoscitiva.

Bonaventura rimane cioè fermo nel considerare le due forme d'intelletto come distinte solo per il loro oggetto e per l'unione o meno con la volontà, e nell'attribuire a quest'unione le cause di errore (262). In se stesse considerate sono quindi di egual valore conoscitivo, non ostante che il pratico possa spesso cadere in errore: infatti questo avviene, non perchè esso abbia minor perfezione o potenza conoscitiva, ma unicamente per l'unione e l'influenza ricordata. A completare quanto riguarda questa distinzione

(261) LUTZ — Op. cit., p. 119, note.

(262) Ad illud quod obiicitur, quod intellectus semper est rectus; dicendum, quod verbum Philosophi intelligendum est in his ad quae movet potentia intellectiva per modum naturae; in his vero ad quae movet per modum deliberationis, non habet veritatem. In *II Sent.*, d. 24, p. 2, a. 1, q. 1, ad 2 (II - 575).

dell'intelletto, si può osservare che il Serafico dissente dall'Angelico, nella stessa concezione dell'intelletto pratico. Mentre infatti Tommaso considera pratico l'intelletto solo quando si riferisce all'azione (263), Bonaventura invece lo considera tale anche quando è inclinato o mosso dall'affetto e quando all'affetto tende ed inclina (264).

5. — Ma oltre le ricordate vi è un'altra distinzione in Bonaventura che non si deve passare sotto silenzio, quella, di origine agostiniana, della *ratio* in *superior* e *inferior*.

Ho già osservato come Bonaventura dia alla parola *ratio* significati diversi: con essa infatti egli intende alle volte tutta la facoltà conoscitiva intellettuale e, in un senso più largo, anche

(263) Sola extensio ad opus facit aliquem intellectum esse practicum. Relatio autem ad affectionem vel antecedentem, vel consequentem non trahit ipsum extra genus speculativi intellectus. *De Verit.*, q. 14, a. 4.

(264) Intellectus autem practicus dicitur esse intellectus extensus, secundum quod vult Philosophus, quod « *intellectus speculativus extensione fit practicus* ». Contingit autem intellectum extendi tripliciter: vel per coniunctionem sui cum affectione, a qua inclinatur; vel per coniunctionem sui cum affectione, ad quam inclinatur vel per coniunctionem sui cum operatione, quam dirigit et regulat. In *III Sent.*, d. 23, a. 1, q. 2 (III - 475).

tutte le facoltà spirituali dell'anima (265); però quando la divide in superiore e inferiore dà ad essa, con Agostino (266), il significato di facoltà che liberamente inquisisce e delibera (267) ed è perciò sempre capace di errore e di peccato (268). Si comprende quindi come questa distinzione non coincida con quella dell'intelletto in speculativo e pratico: questa infatti riguarda, come vedremo, la norma a cui la *ratio* si ispira nel giudicare e non l'oggetto e l'unione o meno con la volontà.

Il pensiero del Serafico intorno alla *ratio superior* e *inferior* si può dire in gran parte raccolto nella questione: *Utrum superior et inferior portio potentiarum sint diversae potentiae*

(265) Ratio aliquando accipitur proprie pro parte cognitiva, aliquando accipitur communiter prout comprehendit totum spiritum rationalem. In *II Sent.*, d. 39, a. 2, q. 2, ad 2 (II - 910) — Ratio communiter comprehendit totam portionem animae divisam contra sensualitatem. In *IV Sent.*, d. 14, p. 1, a. 2, q. 1, ad 2 (IV - 325).

(266) *De Trinit.*, l. 12, c. 3, n. 3; c. 12, n. 17.

(267) Superior portio rationis et inferior pertinet ad arbitrii libertatem, sicut dicit Augustinus, et ideo nominat potentiam deliberativam. In *II Sent.*, d. 24, p. 2, a. 1, q. 1 (II - 574).

(268) Cum in illa portione (superiori) consistat arbitrii libertas, et ita per naturam insit ei ad malum veritabilitas, et ita possibilitas ad peccandum. Ibidem (II - 575).

(269). La risposta è negativa: si tratta dell'unica potenza intellettuale che assume queste due denominazioni a seconda delle diverse sue disposizioni e funzioni. La diversità delle disposizioni dipende dalla diversità della norma a cui la ragione si rivolge (*ex diversa comparatione*). Scrive infatti il Serafico che quando la ragione si volge alle leggi eterne e alle immutabili perfezioni divine essa resta illuminata, perfezionata e confermata nel bene; mentre quando si volge alle cose inferiori, sensibili e carnali, non ne ritrae che imperfezione (270). Con ciò Bonaventura non faceva che seguire Agostino, il quale oppone appunto la *ratio inferior, quae intendit temporalibus*, alla *ratio superior, quae intendit aeternis conspiciendis et consulendis* (271) e alla quale compete *iudicare de istis corporalibus secundum rationes incorporeas et sempiternas* (272). Segue pure Agostino nel paragonare

(269) Ibidem (II - 563 - 565).

(270) Talis autem dispositionum diversitas ortum habet non ex diversitate naturae, sed ex diversa comparatione eiusdem potentiae. Dum enim ratio nostra ad superiora convertitur, purgatur et illuminatur et perficitur; dum leges aeternas conspicit et immutabilitatem divinae virtutis et aequitatis, in bono fortificatur et vigoratur; dum autem ad haec inferiora convertitur, utpote ad sensibilitatem et carnem, quodam modo trahitur et emollitur. Ibidem^o (II - 564).

(271) *De Trinit.*, l. 12, c. 7.

(272) *De Trinit.*, l. 12, c. 2.

la *ratio superior* all'uomo e la *inferior* alla donna (273).

Dalla diversità delle disposizioni dipende poi la diversità delle funzioni; perchè la *ratio* che si rivolge alle leggi eterne, per la perfezione che acquista, diventa atta a reggere e a governare l'altra e merita perciò il nome di *superior*; quest'altra invece, per la sua imperfezione, non è atta che ad essere governata e ad eseguire, e perciò giustamente vien detta *inferior* (274).

Due sono adunque gli atti della *ratio superior*: rivolgersi alle ragioni eterne e reggere l'inferiore; siccome questo secondo è una conseguenza del primo ne segue che l'atto suo principale sarà il primo indicato, come del resto Bonaventura dice espressamente (275). Essa anzi è fatta

(273) Ratione diversae dispositionis in debilitate et fortitudine haec vocatur vir et illa mulier. In *II Sent.*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 2 (II - 564).

(274) Diversitas autem officiorum similiter non venit ex diversitate naturarum, sed ex diversitate dispositionum. Quia enim haec fortis est et illa debilis, haec intelligens et consulens divinam voluntatem, illa vero opere exequens; ideo haec regit et illa regitur, et ex hoc illa superior et ista inferior appellatur. *Ibidem* (II - 564).

(275) Quod autem dicitur quod ratio superior attendit secundum aspectum ad superiora, hoc dicitur quantum ad eius principalem actum. In *II Sent.*, d. 16, a. 2, q. 2, ad 6 (III - 357).

per rivolgersi a Dio (*nata converti*) (276), ma ciò non significa che essa compia sempre tale atto. Al contrario, essendo facoltà libera, può rivolgersi a se stessa anche disordinatamente e con questo deviare da Dio e dalle sue leggi (277). La *ratio superior* può cioè giudicare in base a lumi e criteri diversi: quando giudica secondo le leggi eterne, cioè convertendosi a Dio, non può errare: lo può invece e moltissimo quando giudica secondo i suoi poteri naturali e secondo le conoscenze che apprende dai sensi (278).

Apprendiamo così che secondo il Serafico la certezza dei nostri giudizi dipende da un elemento, o da un lume, che è superiore alle nostre facoltà conoscitive; se a questo si aggiunge che la ragione per rivolgersi a Dio, ossia per giudicare in base a questo lume, ha bisogno di essere aiu-

(276) In *II Sent.*, d. 24, p. 2, a. 1, q. 1, ad 6 (II - 575).

(277) Ad illud quod obicitur, quod ratio superior intendit legibus aeternis; dicendum quod iste est actus nobilissimus superioris partis; sed non semper hunc actum exercet, immo etiam intendit sibi et ad se convertitur, et sic potest nimie ad se converti, ac per hoc a Deo averti et deviare a legibus aeternis. Ibidem, ad 4 (II - 575).

(278) Quamvis aspiciendo ad leges aeternas non peccet iudicando, tamen secundum ea quae percipit a sensibus, vel etiam secundum lumen sibi datum et innatum potest deficere et errare, maxime in statu naturae lapsae. Ibidem, in corp. (II-575):

tata dalla fede (279), si intravede già come il Serafico, nonostante l'accettazione di alcuni punti di vista peripatetici come la distinzione dell'intelletto in agente e possibile, debba circa la conoscenza, arrivare a conclusioni ben diverse da quelle del peripatetismo. Di ciò in seguito; per ora mi limito ad osservare come il dissenso si manifesti nella stessa esposizione della dottrina sulla *ratio*: anche l'Aquinate infatti accetta la distinzione di essa in *superior* e *inferior* e la interpreta in senso agostinistico; ma invece di attribuire la *conversio ad aeterna* alla fede, la fa dipendere unicamente dalla conoscenza che delle cose eterne si ottiene per mezzo delle temporali (280). Per concludere quanto riguarda que-

(279) Ratio in inquirendo dupliciter potest procedere: aut prout est adiuta radio fidei, et sic procedit aspiciendo ad causas superiores: aut prout iudicio proprio relictæ est, et sic procedit inspiciendo ad naturas et causas inferiores; acquirit enim scientiam per viam sensus et experientiae. In *II Sent.*, d. 30, a. 1, q. 1 (II - 716).

(280) Haec autem duo, scilicet temporalia et aeterna, comparantur ad cognitionem nostram hoc modo, quod unum eorum est medium ad cognoscendum alterum. Nam secundum viam inventionis, per res temporales in cognitionem devenimus aeternorum, secundum illud Apostoli: « *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur* ». In via vero iudicii, per aeterna iam cognita de temporalibus iudicamus, et secundum rationes aeternorum temporalia disponimus. *S. T.*, p. 1, q. 79, a. 9.

sto punto, osserverò che la *ratio superior*, anche quando non compie il suo atto principale rimane sempre distinta dalla *inferior*: infatti le rimane sempre la disposizione a rivolgersi alle cose eterne (*nata converti*), inoltre le rimane sempre l'altro atto, quello di reggere l'inferiore, anzi tutte le potenze soggette alla ragione (281). In quanto alla *ratio inferior* Bonaventura scrive che essa è congiunta alla parte sensitiva, benchè meno strettamente che alla *ratio superior* (282); ad essa perciò appartiene la coscienza della diletta- zione sensibile, anzi di tutti i moti e sentimenti della parte sensitiva, nonchè il giudizio degli stessi (283). Si deve quindi ritenere che ad essa ancora spetti la coscienza di tutti gli atti conoscitivi sensibili interiori.

6. — Ma prima di passare a trattare della facoltà intellettuale nella sua attività gioverà

(281) Ad superiorem portionem rationis spectat regere inferiorem et penes ipsam residet regimen et imperium respectu omnium potentiarum animae, quae sunt aliquo modo rationi obaudibiles. In *III Sent.*, d. 16, a. 2, q. 2, ad 6 (III - 357).

(282) Plus iniungitur ratio superior inferiori, quam iungatur inferior sensualitati. Ibidem, fund. 3 (III - 355).

(283) Delectabile percipere est sensualitatis, delectationem advertere est inferioris partis rationis, quae interiores motus et affectus habet diiudicare et cognoscere, hoc enim non est potentiae sensitivae. In *II Sent.*, d. 24, p. 2, a. 2, q. 2, (II - 581).

ricercare quale influenza sulla volontà Bonaventura le attribuisca.

Anche il Serafico segue il principio indiscusso per i padri e dottori scolastici, del *nihil volitum quin praecognitum* (284), anzi per lui la volontà non è altro che un appetito conforme alla ragione (285), ma è ben lontano dal ritenere che la conoscenza basti a produrre l'azione. Perchè questa abbia luogo si richiede ancora che la volontà la brami e la comandi (286), per questo egli dice che il motivo che ci spinge ad agire ha nella ragione l'inizio, ma nella volontà il complemento. Egli viene così a sottoscrivere al detto oraziano: *video bona proboque deterioraque sequor*, a riconoscere cioè che non basta conoscere il bene per farlo, ma che è necessaria una inclinazione della volontà verso di esso.

Anzi egli va più innanzi ancora; precorrendo più di un pensatore moderno, ad esempio Pascal (287) egli ammette un vero influsso della volontà sulla ragione, in forza del quale questa

(284) Non movetur appetitus nisi praecambulo cogitatu. In *II Sent.*, d. 25, p. 1, a. u., q. 6 (II - 605).

(285) Nihil enim aliud est voluntas quam affectus sive appetitus ratiocinatus. In *III Sent.*, d. 33, a. u., q. 3, (III - 717).

(286) Quantumcunque enim praecedat cogitatus nunquam motus sequitur nisi ipsum imperet voluntatis affectio. Ibidem (II - 605).

(287) PASCAL - *Pensées*, p. 1, c. 8, n. 5; edit. Guthlin chez Lethielleux, p. 59.

giudica in ultima analisi in conformità alla tendenza di quella (288). La volontà è cioè per Bonaventura la facoltà più nobile dello spirito umano (289), la facoltà sovrana e dominatrice di tutte le altre compresa la ragione (290), il vero capitano dell'anima come poi ebbe a dire il nostro grande Nolano.

Il Serafico giunge anzi a dire che essa è la qualità per la quale l'uomo più si avvicina a Dio (291), e questo con ragione dato il modo con cui la concepisce.

La volontà è infatti per Bonaventura facoltà autonoma anzi nell'autonomia sta la sua caratteristica essenziale. Ciò appare evidente quando si pensi che egli da una parte considera il libero arbitrio, o la libertà, non come una facoltà diversa dalla volontà (292), ma come

(288) Quantumcunque enim ratio deliberet, in eam partem terminatur definitivum iudicium, quam praeoptat voluntas. Ibidem., ad 3 (II - 606).

(289) Liberum arbitrium sive voluntas est nobilissimum quod sit in anima. In *II Sent.*, d. 16, a. 2, q. 3, ad 3 (II - 404).

(290) Magis est imperativa in nobis voluntas quam ratio, quidquid enim ratio dictat, semper illud fiet quod voluntas preoptat. Ibidem, fund. 2 (II - 605).

(291) Qualitas in qua principaliter assimilatur anima Deo, est in voluntate sive in affectione. Ibidem, in corp. (II - 405).

(292) Loquendo de distinctione potentiarum secundum rem sic liberum arbitrium non dicit potentiam diversam vel distinctam a ratione et voluntate. In *II Sent.*, d. 25, p. 1, a. u., q. 3 (II - 596).

la sua qualità (*habitus*) distintivá (293) e la sua più alta prerogativa, e dall'altra fa consistere la libertà nell'autonomia.

Ci dice infatti che il libro arbitrio è la virtù che la volontà ha di muovere se stessa (294), definisce la libertà come la potestà di dominare e specialmente di dominarsi (295) e da tale definizione deduce che la volontà si trova solo negli esseri razionali. Anzi egli afferma espressamente che l'essenza della volontà e della libertà sta nell'autonomia, ciò quando si chiede se solo gli atti contingenti o anche i necessari possono essere liberi. Risponde infatti che se negli atti necessari manca la deliberazione, non manca però la libertà, perchè alla libertà ripugna la coazione ma non la necessità, consistendo essa non nel poter volere due cose opposte, ma nel

(293) Ibidem, q. 4 (II - 601).

(294) Loquendo igitur de distinctione secundum rationem dici potest, liberum arbitrium quodam modo distingui a ratione et voluntate, in hoc scilicet quod liberum arbitrium nominat in ratione moventis, voluntas vera et ratio in ratione moti; hoc in ratione imperantis, istae duae in ratione exsequentis. Ibidem.

(295) Unde illa sola potentia dicitur esse libera quae dominium habet plenum, tam respectu obiecti, quam respectu actus proprii; quod patet. Nam voluntas in rationalibus non solum compescit manum exteriorem vel pedem, sed etiam compescit se ipsam et refrenat, incipiens odire frequenter quod prins diligebat; et hoc ex sui ipsius imperio et dominio. Ibidem. q. 1 (II - 593).

volere *ad sui ipsius imperio*, cioè non per influsso di forze estranee, ma unicamente per virtù e consenso proprio (296); aggiunge anzi che l'atto del libero arbitrio non solo s'esercita verso cose necessarie, ma è necessario in se stesso (297). Così Dio ama necessariamente e liberamente se stesso e pure necessariamente e liberamente l'uomo vuole il proprio bene; troviamo cioè preraggiunta dal Serafico quella soluzione del problema del rapporto fra necessità e libertà che fu poi adottata e svolta da tante correnti del pensiero a lui posteriore e che nega il contrasto fra i due concetti.

Anche chi non può aderire a questa solu-

(296) Si loquamur de ipso (libero arbitrio), secundum quod liberum sic concedo, quod potest esse non solum respectu contingentis, sed etiam necessarii, sicut patet in Deo et in Christo et in Angelis et in hominibus beatis. Cum enim duplex sit necessitas, videlicet coactionis et immutabilitatis, necessitas coactionis repugnat libertati arbitrii necessitas vero immutabilitatis non, pro eo quod arbitrium dicitur liberum, non quia sic velit hoc, ut possit velle eius oppositum, sed quia omne quod vult, appetit ad sui ipsius imperium, quia sic vult aliquid, ut velit se velle illud: et ideo in actu volendi se ipsum movet et sibi dominatur et pro tanto dicitur liberum quamvis immutabiliter ordinatur ad illud. In *II Sent.*, d. 25, p. 2, a. u., q. 3 (II - 612).

(297) Actus vero liberi arbitrii, ut liberum est, non solum potest esse circa necessarium, sed etiam necessarius in se. Ibidem (II - 613).

zione dovrà tuttavia riconoscere l'importanza che per essa assume il pensiero del Serafico, mentre nessuno potrà negare che per lui la volontà sia autonomia. Questa sfugge, come si è visto, al principio di causalità, è l'unica vera causa dei propri atti e perciò può ben dirsi facoltà creatrice e lo spirito umano che la possiede può ben dirsi avere in sè qualche cosa di divino. Esso s'identificherebbe anzi con Dio, qualora la sua libertà fosse piena: ed una prova di ciò si ha anche nel fatto che tutti quegli scrittori che rifuggono da una tale identificazione, se da una parte affermano la libertà dello spirito umano, pongono anche ad essa limiti e deficienze, fino ad affermare che possa venir meno, oppure la considerano come azione di Dio sull'uomo. Il Serafico ad esempio per spiegare come l'uomo, non ostante questa divina prerogativa, possa volere il male, ricorda la manchevolezza del libero arbitrio umano, e ad essa, e non alla libertà per se stessa, attribuisce questa non desiderabile possibilità (298).

E' ben vero che il nostro dottore afferma in altro luogo che la possibilità di inclinarsi ad

(298) *Liberum arbitrium, secundum quod liberum est, habet obiectum bonum et exit in bonum, non in malum. Nihilominus tamen, in quantum cum libertate habet defectibilitatem, potest in malum, ita quod malitia non est obiectum liberi arbitrii nec a libero arbitrio, secundum quod liberum, sed secundum quod deficiens.* In *II Sent.*, d. 25, p. 2, a. u., q. 4 (II - 614).

ambedue glî opposti è del libero arbitrio in quanto tale, ma appare molto bene dal contesto come egli intenda soltanto insegnare che la volontà non è inclinata ad un solo oggetto, e da esso determinata a somiglianza dell'istinto, ma ha in sè la virtù di rivolgersi ora all'una, ora all'altra cosa, di dominare se stessa cioè e di amare, come già disse, ciò che prima aveva odiato e di odiare ciò che prima aveva amato. Infatti egli afferma quanto sopra per dimostrare che la libertà di arbitrio non può essere coatta: per avere coazione è necessario, egli osserva, che una energia sia rivolta all'opposto di ciò a cui si sente inclinata; ma il libero arbitrio a qualunque cosa si rivolga, vi si rivolge sempre per energia ed inclinazione propria, non può quindi mai essere coatto (299).

Se non che qualcuno potrebbe credere che Bonaventura, facendo consistere la libertà nell'autonomia e affermando anzi che la necessità non è a quella di ostacolo, negasse la vera facoltà

(299) Tunc aliqua virtus cogitur quando ad oppositum suae inclinationis movetur: sed liberum arbitrium, eo ipso quod liberum, ita natum est inclinari ad unum oppositum, sicut et ad reliquum: ergo libertas eius salvatur in inclinatione ad utrumque oppositum, sive ad hoc inclinetur, sive ad illud. Si ergo coactio excludit libertatem, et libertas non excluditur ad quodcumque inclinatur, ergo ex nulla inclinatione cogi potest libertas arbitrii. In *II Sent.*, d. 25, p. 2, a. u., q. 5 (II - 619).

di scelta e riducesse l'atto libero a un atto spontaneo e conforme alle inclinazioni individuali. Un tal giudizio sarebbe errato, Bonaventura infatti non nega la libertà d'arbitrio, l'afferma invece espressamente in più luoghi ed è persuaso che l'uomo possa sempre declinare dal bene e fare il male; solo crede che questa possibilità dipenda da una deficienza della libertà umana e non sia dell'essenza della libertà.

Egli può quindi con tutta coerenza parlare di responsabilità e di sanzione; tanto più che la stessa autonomia è base più che solida sia per l'una che per l'altra: se infatti l'uomo è il creatore delle proprie azioni, ne sarà senza alcun dubbio e contestazione pienamente responsabile e dovrà pure subirne tutte le conseguenze, comprese quelle provocate dalla giusta reazione degli altri.

Si deve però riconoscere che il Serafico non sembra aver compreso tutta l'importanza che la possibilità di non fare il bene o di fare il male indubbiamente presenta. E' certo infatti, almeno a mio parere, che la stessa distinzione fra bene e male e perciò la vera moralità esige questa, sia pure non desiderabile possibilità: perchè se tutto ciò che avviene, non potesse non avvenire, nessuna cosa sarebbe buona o cattiva, ma solo necessaria e naturale.

Ma a parte ciò a nessuno può sfuggire l'importanza del concetto della volontà come autonomia che Bonaventura ci ha lasciato. Essa

è grandissima nel campo della conoscenza, perchè sebbene il Serafico restringa in certa guisa tal concetto quando ammette un modo di agire dell'intelletto che sfugge ad ogni influsso della volontà, pur tuttavia con esso egli viene pur sempre a riconoscere che il **raggiungimento** della verità non è opera della pura ragione, ma dipende anche dalla nostra volontà, cioè dal nostro stato d'animo e dalla nostra attività e realtà più intima; principio che non sarà più dimenticato, ma che darà luogo a correnti di pensiero e a dibattiti importantissimi. Ma l'importanza di tal concetto non è meno grande fuori di questo campo; a prova di ciò basterà ricordare che in esso trova il proprio fondamento non solo quello dell'autonomia dell'uomo di fronte alla natura inferiore, ma quello ancora dell'uomo come creatore del proprio destino e del proprio valore, che si ascrive a merito dei nostri scrittori del Rinascimento, e specialmente del Ficino, di Pico e del Bruno, di avere scoperto e conquistato (300).

Del resto il volontarismo quale è propugnato da Bonaventura, ebbe importanza grandissima anche nel Medio Evo e caratterizzò una delle principali scuole di quell'epoca, la scotistica che, come è noto, contrastò energica-

(300) GENTILE — *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*: IV — *Il concetto dell'uomo nel rinascimento*, Firenze, Vallecchi, 1920.

mente il passo all'opposta scuola intellettualistica dell'Aquinate e contribuì non poco alla sua ruina. Duns Scoto infatti è considerato da molti (301) come un peripatetico, ma è un peripatetico che scrive ad esempio: *Nihil creatum aliud a voluntate est causa totalis actus volendi in voluntate* (302).

7. — Non si può però dire che il pensiero di Bonaventura sia in tutto originale; egli al contrario mostra di ispirarsi anche in questo al suo maestro Agostino. Il vescovo di Ippona infatti, se non ha trattato il problema particolare dell'influenza dell'intelletto sulla volontà, ha però definita questa come la facoltà che non può essere determinata necessariamente da nessuna causa, essendo essa stessa la causa del suo determinarsi: *Voluntas est motus animi cogente nullo, ad aliquid vel non admittendum vel adipiscendum* (303). Nè è da credere che egli prenda la parola *cogere* nel senso ristretto che ebbe solo in seguito, cioè di costrizione dovuta a cause esteriori all'uomo, perchè subito dopo definisce il peccato, atto non determinato neppure da cause intrinseche, come una cattiva volontà e identifica, seguito anche in ciò da Bo-

(301) DE WULF — Op. cit., v. 2, p. 199.

(302) In *II Sent.*, d. 25, p. 1, a. u., q. u., n. 20.

(303) *De Duab. Animab.*, c. 11.

naventura (304), la volontà con la stessa libertà (305). Anzi il volontarismo di Agostino giunge fino a considerare non solo la volontà come la facoltà dello spirito superiore a tutte le altre e dominatrice di tutte le altre, ma ad affermare che niente possediamo di veramente nostro all'infuori della volontà, a definire tutti i moti dell'animo come volontà, e a far dipendere per conseguenza la bontà e la malizia di essi unicamente dalla bontà o malizia di questa facoltà che spontaneamente ed efficacemente li produce (306).

Possiamo piuttosto aggiungere che il volontarismo agostinistico era già stato sviluppato e condotto alle sue logiche conseguenze dagli scrittori dell'alto Medio Evo, per esempio dalla scuola di San Vittore. Infatti anche Ugo da San Vittore, e più di un secolo prima di Bonaventura, aveva scritto ad esempio: *Ratio, tam-*

(304) In *II Sent.*, d. 25, p. 1, a u., q. 2 (II - 595).

(305) Ergo peccatum est voluntas ritinendi vel consequendi quod iustitia vetat et unde liberum est abstinere, quoniam si liberum non sit non est voluntas. *De Duab. Anim.*, c. 11.

(306) Interest autem qualis sit voluntas hominis, quia si perversa est, perversos habet hos motus; si autem recta est, non solum inculpabiles, verum etiam laudabiles erunt. Voluntas quippe est in omnibus: immo omnes, nihil aliud quam voluntates sunt. *De Civitate Dei*, l. 14, c. 6.

quam pedissequa, monstrat viam, consulendo illud quod videt faciendum, dissuadendo contrarium; voluntas tanquam domina ducit secum rationem ad quodcumque fuerit inclinatam. Non enim trahitur voluntas a ratione, sed solum modo monstrat ratio quod appetere debeat voluntas... Ratio trahitur a voluntate etiam in iis, quae sunt contra rationem. Naturaliter namque ratio contradicit, hoc est, non illud esse faciendum iudicat, et tamen vincitur et consentit (307). Si può quindi dire che Bonaventura non ha fatto che **mantenersi** fedele alla dottrina voluntaristica tradizionale e trasmetterla al vivace confratello, Doctor Subtilis, perchè la difendesse dall'invasione sempre maggiore dell'intellettualismo peripatetico.

Si comprende quindi come il Serafico, anche in questa questione dell'influenza dell'intelletto sulla volontà, debba trovarsi in aperto contrasto con l'Aquinate. Questi infatti, fa consistere la libertà non già nell'autonomia del volere, ma nell'indifferenza a scegliere fra gli oposti (308), la restringe perciò agli atti contingenti o ai soli mezzi come anche dice, e non

(307) *Summa Sententiarum*, tract. III, cap. VI.

(308) *Proprium liberi arbitrii est electio. Ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur quod possumus unum recipere, alio recusato, quod est eligere; et ideo naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet. S. T., p. 1, q. 83, a. 3.*

la estende al fine (309), mentre nega che l'essere l'unica causa dei propri atti sia dell'essenza della libertà (310); inoltre egli fedele ai principi intellettualistici della dottrina aristotelica, non solo considera l'intelletto come la facoltà più nobile dello spirito (311), ma ammette anche espressamente che esso determini causalmente la volontà. Infatti insegna che la causa della libertà è la ragione, e questo perchè la libertà può aversi solo in quanto la ragione può formarsi *diversas conceptiones boni* (312). La limita cioè ai casi in cui la ragione presenta alla volontà atti ed oggetti come buoni sotto un aspetto e non buoni sotto un altro; la nega invece per il caso in cui l'oggetto è presentato dalla ragione come buono sotto tutti gli aspetti (313).

(309) Ea autem ad quae naturaliter inclinamur, non subsunt libero arbitrio. Ibidem, a. 2.

(310) Non tamen hoc est de necessitate libertatis quod sit prima causa sui id quod liberum est. Ibidem, a. 1.

(311) S. T., p. 1, q. 82, a. 3.

(312) Radix libertatis est voluntas sicut subiectum; sed sicut causa est ratio; ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere *diversas conceptiones boni*. S. T., p. I-II, q. 17, a. 1, ad 2.

(313) Ratio... in omnibus particularibus boni potest considerare rationem boni alicuius, et defectum alicuius boni quod habet rationem mali; et secundum hoc potest unumquodque huiusmodi bonorum apprehende-

Ora è superfluo aggiungere che l'unica conseguenza logica di tali principi sarebbe quella che Tommaso ripudia, cioè la negazione della libertà: se infatti la volontà segue necessariamente ciò che la ragione le presenta come bene, fra i vari oggetti ed atti buoni sotto un aspetto e cattivi sotto un altro, seguirà pure necessariamente quello che la ragione indicherà come maggiormente buono. Piuttosto si può far notare come questo intellettualismo deterministico legittimi, per il sistema dell'Aquinate, l'appunto di mancanza di coerenza e di omogeneità, che il De Wulf e in genere i neotomisti, rivolgono alla corrente tradizionale agostinistica, e quindi anche a Bonaventura.

Infatti conseguenza logica e necessaria di un tale intellettualismo è che la ragione sia l'unica retta guida dello spirito umano, che essa sia cioè capace di illuminare del suo lume e di presentare alla volontà come bene, non solo il fine ma anche i mezzi per raggiungerlo, e questi tanto più, quanto più sono necessari e atti a farlo ottenere; infatti in caso contrario l'uomo si troverebbe nella disperata condizione di non poter raggiungere il proprio fine.

re ut eligibile vel fugibile. Solum autem perfectum bonum, quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali aut alicuius defectus; et ideo ex necessitate beatitudinem homo vult. S. T., p. I-II, q. 13, a. 6.

Nè si può negare che l'Aquinate si sia reso conto di ciò. Al contrario tutta la sua opera può dirsi un tentativo di accordare questo concetto a cui dal proprio intellettualismo di peripatetico era ineluttabilmente condotto, con la dottrina cattolica, per la quale il raggiungimento del fine umano dipende dall'adesione ad una fede che trascende le forze della ragione e che ha quindi per organo di trasmissione non questa, ma una autorità esteriore. Non trovando egli adatto a tale scopo il principio tradizionale, che faceva della fede il presupposto di ogni indagine filosofica e che da Agostino e da Anselmo di Aosta era stato espresso nelle parole *credo ut intelligam*, tentò di sostituirlo con l'altro, che può essere riassunto nella frase *intelligo ut credam* e che consiste, come osserva il Gilson, nell'attribuire alla filosofia una funzione apologetica.

8. — Egli si mise cioè risolutamente per la via già tracciata, nel sec. XII, da Alano di Lilla col *De Fide Catholica Contra Haereticos* e da Nicola d'Amiens con l'*Ars Catholicae Fidei*, e, specialmente nella *Summa Contra Gentiles*, si sforzò di dimostrare che la ragione conduce alla fede e all'ossequio verso la chiesa. Ora nessuno potrà negare l'importanza di questo tentativo; con esso infatti l'Aquinate mirava a porre sulle solide basi della pura ragione l'autorità della chiesa e a sottrarla ai pericoli che la concezione

tradizionale, facendo dipendere la fede dalla volontà e dallo stato d'animo dei singoli, pur sempre presentava. Bastava infatti che allo stato d'animo di generale fiducia e di adesione incondizionata all'autorità della chiesa, che aveva dominato nell'alto Medio Evo e che Agostino aveva ritratto con la frase scultoria: *ego evangelio non crederem nisi romanae ecclesiae me commoveret auctoritas*, ne fosse succeduto uno contrario o anche solo diverso, perchè quei pericoli si presentassero in tutta la loro gravità. Si comprende quindi come il tentativo dell'Aquinate abbia suscitato larga eco e ancor più larga adesione da parte della chiesa cattolica, e gli abbia persino procurato l'onore di essere da questa considerato come il proprio filosofo ufficiale.

Non si può dire però che esso abbia avuto un esito in tutto soddisfacente. Era infatti un compito ben grave quello che l'Aquinate si assumeva; a convincersene basterà pensare che il dire che la fede trascende le forze della ragione è già un ammettere che questa non possa da sola condurre a quella. L'Aquinate credette superare tale difficoltà distinguendo tra il contenuto della fede e la necessità di aderirvi. Soltanto quest'ultima sarebbe dimostrata dalla fede, mediante i così detti motivi di credibilità, quali i miracoli e gli altri segni attestanti l'au-

torità dottrinale della chiesa (314). Ma, a parte che nelle sue opere la dimostrazione di questa necessità manca affatto, si può osservare che qualora fosse raggiunta, essa si risolverebbe in una vera arma a doppio taglio. Essa ridurrebbe infatti la fede a un sapere, cioè l'annullerebbe come fede: perchè quando è per me razionalmente certo che una cosa si deve credere, perchè so che chi la insegna non può dire che la verità o per altro motivo di eguale evidenza, io non credo più, ma so; so che quella cosa è vera a quella guisa che so e non credo la conclusione di un ragionamento *ab absurdo*. Inoltre essa significherebbe che l'assenso di fede non richiede la grazia, contrariamente a quanto è apertamente insegnato dalla dottrina cattolica, e di più annullerebbe ogni merito del credente, non potendo certo dirsi meritoria l'adesione ad una verità dimostrata.

Niuna meraviglia quindi che l'Aquinate, in luogo di riuscire a dimostrare che la ragione conduce alla fede, sia costretto ad ammettere, con palese contraddizione, che i motivi di credibilità non danno la evidenza capace di determinare la volontà all'assenso (315), e ad affer-

(314) Non enim crederet nisi videret ea esse credenda, vel propter evidentiam signorum, vel propter aliquid huiusmodi. *S. T.*, p. II-II, q. 1, a. 4, ad. 2.

(315) Quantum ad assensum hominis in ea quae sunt fidei potest considerari duplex causa: una quidem exterius inducens, sicut miraculum visum, vel persuasio

mare anzi esplicitamente che l'assenso di fede è opera non della ragione, ma della volontà (316). Con ciò egli non solo confessava l'inermità dei suoi sforzi e ricadeva nel principio del *credo ut intelligam*, ma mostrava ancora che il suo sistema si dibatte fra gli opposti principi dell'intellettualismo e del volontarismo. Il dire infatti che l'assenso di fede è opera della volontà e non della ragione, è schietto volontarismo, perchè è un riconoscere che la volontà può determinarsi da se stessa, anche senza il giudizio favorevole della ragione, ed insieme che questa determinazione autonoma è legittima, perchè necessaria a che l'uomo possa raggiungere il suo fine e la sua felicità.

L'appunto di mancanza di coerenza e di contraddizione sarebbe invece interamente fuor di luogo se fatto al Serafico. Egli anche nella questione del rapporto tra fede e filosofia si mantiene, dall'inizio al termine, coerente ai suoi principi volontaristici e fermo al concetto tradizionale del *credo ut intelligam*. Egli sapeva

hominis inducentis ad fidem; quorum neutrum est sufficiens causam: videntium enim unum et idem miraculum, et audientium eandem praedicationem quidam credunt et quidam non credunt. S. T., p. II-II, q. 6, a. 1.

(316) Intellectus credentis determinatur ad unum, non per rationem, sed per voluntatem. S. T., p. II-II, q. 2, a. 1, ad 3.

infatti che non solo Agostino, Dionigi, Anselmo, Bernardo, Ugo e Riccardo da San Vittore l'avevano seguito; ma anche Scoto Erigena o lo stesso Abelardo; perchè l'autorità che l'ardente e battagliero maestro di Nantes voleva sottomessa alla ragione, non era quella della Scrittura e della chiesa, ma quella solo dei padri e dottori.

Dietro l'esempio di questi grandi il Serafico affermava adunque che l'uomo crede solo se vuole (317) e riconosceva che l'autorità degli organi che trasmettono la fede non può essere provata dalla ragione, ma che è essa pure oggetto di fede (318). La fede è cioè per Bonaventura una certezza immediata e di esperienza, prodotta da ciò che vi è in noi di più personale, quale è la nostra volontà: o meglio da ciò che costituisce tutta la nostra personalità, quale il nostro stato d'animo. Infatti quando nei *Commentaria* si chiede se sia più certa la fede che la scienza, risponde distinguendo fra una certezza di speculazione che ha origine dall'intelletto, ed una certezza di adesione che ha ori-

(317) Non enim crederet nisi vellet. In *III Sent.*, d. 23, a. 1, q. 3 (III - 475).

(318) Ipsum enim quod creditur progatur per auctoritatem, auctoritas autem nullius est efficaciae in probando, nisi per fidem, et ita tota firmitas argumenti ad fidem redit. In *III Sent.*, d. 23, dub. 5 (III - 505).

gine dall'affetto (319), e dichiara che solo la seconda è essenziale alla fede.

Considerata quindi nel suo rapporto con la filosofia la fede non segue, ma antecede; non è il punto di arrivo ma di partenza dell'indagine filosofica (320). Troviamo una conferma di questo nel prologo dei *Commentaria* dove, esponendo lo scopo dell'opera che intraprende a scrivere, mentre riconosce che il metodo da seguire è il raziocinativo, afferma però che esso non conduce alla fede; ma solo ribatte le ragioni degli avversari; rinvigorisce la fede dei tiepidi, facendo vedere che essa è confermata da argomenti sia pur soltanto probabili (*per argumenta probabilia*); procura un godimento intellettuale ai perfetti credenti, non essendovi conforto maggiore di quello di arrivare ad intendere ciò che si crede con ferma fede (321).

9. — Ora se ben si considera, questo atteggiamento fideistico, benchè sia stato da molti criticato come quello che rappresenterebbe l'asservimento dell'indagine filosofica, si rivela fa-

(319) Est enim certitudo speculationis, et est certitudo adhaesionis; et prima quidem respicit intellectum, secunda vero respicit ipsum affectum. In *III Sent.*, d. 23, a. 1, q. 4 (III - 481).

(320) Fides enim elevat ad assentiendum; scientia et intellectus elevat ad ea quae credita sunt intelligendum. In *I Sent.*, proemii, q. 2, ad 5 (I - 11).

(321) In *I Sent.*, proemii, q. 2 (I - 11).

cilmente immune da questa accusa. La fede concepita al modo di Bonaventura, dal punto di vista della ragione diviene un problema, e perciò una esigenza e mai un ostacolo al libero svolgersi di essa. L'indagine razionale infatti non avrebbe luogo se al nostro spirito non si presentassero problemi da risolvere; mentre un vero problema si ha solo quando non possiamo fare a meno di aderire a certi principi e dottrine di cui, come appunto nella fede, non vediamo l'evidenza. Perchè se queste fossero evidenti avremmo già la soluzione, e se potessimo fare a meno di aderirvi, non avremmo neppure il problema e perciò non sentiremmo neppure il bisogno di indagare. In luogo quindi di fare un rimprovero a Bonaventura per avere fatto della fede il punto di partenza della indagine filosofica, dobbiamo riconoscere che ognuno di noi fa altrettanto. Varierà il contenuto di questa fede, essa potrà essere l'esistenza di Dio per il teista, l'esistenza di una realtà indipendente dal soggetto per il realista, la negazione di questa realtà per l'idealista, ma se è oggetto di indagine filosofica essa sarà sempre una fede, cioè un problema e non già una soluzione. E' ben vero che Bonaventura all'atto pratico, invece di ricercare la giustificazione razionale della propria fede, si è spesso servito dei dogmi di essa come di principi assiomatici e deduttivi; ma questa sua manchevolezza non ci deve far dimenticare il

merito che gli spetta per avere affermato il concetto della fede or ora ricordato.

Si deve riconoscere ancora che il Serafico, col concetto volontaristico che ci ha lasciato della fede, è riuscito a raggiungere il limite insuperabile nella difesa del proprio atteggiamento di credente. Se infatti è della natura della volontà di determinarsi da se stessa e di trarre a sè la ragione, un assenso non pienamente giustificato dal punto di vista di questa sola, non sarà solo per ciò condannabile; al contrario, data anche la maggiore perfezione della volontà in confronto dell'intelletto, tale assenso potrà essere benissimo un atto encomiabile. L'atteggiamento del credente è così giustificato per quanto è possibile; non ne è provata in vero la necessità e il dovere, non potendo Bonaventura dimostrare, ma solo affermare con convinzione, che la volontà che induce a credere è la volontà retta e buona; ma questa mancanza di dimostrazione non è imputabile a Bonaventura, si bene alla fede stessa la quale, come già si è visto, non può essere giustificata razionalmente se non a prezzo di rimanere distrutta.

A conclusione poi di questo argomento, sarà bene osservare ancora che la fede, pur essendo nel Serafico adesione ad una autorità esteriore, è insieme soggettività e vera libertà. Quando infatti egli ci dice che la fede, in luogo di essere imposta dal di fuori con un meccanismo intellettuale al quale il credente non dovrebbe che

sottostare, scaturisce invece dalla sua volontà e dal suo stato d'animo, viene a riconoscere che essa è un bisogno e una creazione dello spirito del credente stesso; e quando afferma che la stessa autorità che la trasmette è oggetto di questa fede, viene ad affermare che essa per se stessa è niente, che dal riconoscimento del credente, come poi ebbe a dire il nostro Gioberti (322), trae tutto il suo valore, e perciò che a lui sottostà in luogo di sovrastare.

E' perciò indubitato che il concetto della fede come soggettività e libertà, che specialmente a cominciare dalla grande riforma doveva manifestare tutta la sua fecondità e ricchezza, è stato da Bonaventura espressamente affermato.

(322) Credo al papato perchè ci voglio credere: e credendo al Papa, lo giudico, lo inauguro, lo installo: poichè dico liberamente: egli è il Papa. — *Della Riforma Cattolica*, par. 124; ediz. Napoli 1860, p. 158 e segg.

CAP. IV.

La conoscenza intellettuale della realtà creata

1. — Divergenza di Bonaventura da Aristotele nel concetto di astrazione. 2 — Anche a proposito di essa Bonaventura si ispira ad Agostino. 3. — Da Aristotele si allontana pure l'Aquinate, per avvicinarsi invece a Bonaventura e ad Agostino, quando concepisce l'intelletto agente come *aliquid animae*. 4. — Fra il Serafico e l'Angelico rimane però una profonda divergenza perchè per Bonaventura l'astrazione, essendo un giudizio, presuppone una conoscenza od idea. 5. — Dall'*Itinerarium* apprendiamo che questa idea è quella di Dio. 6. — Falsità dell'interpretazione dello Zigliara e degli editori di Quaracchi, secondo la quale Bonaventura si accorderebbe con Tommaso nel fare derivare l'idea di Dio dall'esperienza. 7. — Contradizioni che la dottrina tomistica presenta a questo riguardo,

perfetta coerenza della dottrina bonaventuriana e carattere agostinistico di essa. 8. — La *Quaestio IV De Scientia Christi* conferma e sviluppa l'ideologia agostiniana dell'*Itinerarium*. 9. — Ivi il Serafico insegna ancora, con Agostino, che l'idea di Dio è effetto di un intuito immediato. 10. — Falsità dell'interpretazione tomistica di questa dottrina agostiniana. 11. — Rapporti dell'ideologia di Bonaventura con l'ontologismo e con la dottrina rosminiana. 12. — Importanza del principio agostiniano e bonaventuriano che la verità è in noi perchè in noi vi è Dio. 13. — Le tre interpretazioni della conoscenza *in rationibus aeternis* esposte nella *Quaestio*. 14. — L'innatismo di Bonaventura non toglie che la conoscenza della realtà sensibile sia attività dello spirito e dovuta all'esperienza. 15. — L'ideologia del Serafico non è aristotelica e neppure platonica, ma agostinistica. 16. — Manchevolezze dell'interpretazione del Lutz e del Palhoriès. 17. — Conoscenza dei singolari e dei primi principi. 18. — Conoscenza dell'anima e delle realtà spirituali. 19. — Manchevolezze della dottrina bonaventuriana circa la conoscenza intellettuale della realtà creata.

1. — Parlando della conoscenza sensitiva ho già osservato come Bonaventura, in causa della sua teoria delle immagini intermediarie, si allontani da Aristotele in ciò che riguarda il concetto stesso di sensazione. Ora stante gli

stretti legami esistenti fra la conoscenza sensitiva ed intellettuale, è facile comprendere che, non ostante l'accettazione da parte del Serafico della distinzione aristotelica fra intelletto agente e possibile, l'accennata divergenza avrà le sue ripercussioni anche nel concetto bonaventuriano della conoscenza intellettuale.

Il De Wulf parlando del concetto tomistico dell'astrazione l'opponendo alla falsa teoria del fantasma spiritualizzato, ossia *della specie sensibile trasformata in specie intelligibile sotto l'influsso depurativo dell'intelletto agente* (323); teoria che egli stesso riconosce *solidale con l'inesatta concezione della specie sensibile* (324) propria dei commentatori aristotelici già da lui ricordati, ossia con la teoria delle immagini intermedie accolta anche da Bonaventura.

In verità non vi è dubbio che il Serafico debba annoverarsi fra i seguaci della teoria del fantasma spiritualizzato. Egli infatti concepisce l'azione dell'intelletto agente come una continuazione di quella compiuta dalla potenza sensitiva sulle immagini intermedie, anzi chiama ambedue queste azioni col nome di astrazione e concepisce l'astrazione in genere come una depurazione o progressiva spiritualiz-

(323) DE WULF — Op. cit., v. 2, p. 89.

(324) DE WULF — Op. cit., v. 2, p. 156.

zazione dell'immagine sensibile (325): un primo grado di depurazione e di astrazione si ha, come egli scrive nei *Commentaria*, mediante l'azione della potenza sensitiva, un altro grado mediante quella dell'intelletto agente, e il risultato di tutto ciò è la trasformazione di tale immagine in universale.

2. — Il De Wulf afferma che *una tale soluzione del problema ideologico conduce ad un rovesciamento dello spiritualismo scolastico* (326).

Confesso di non comprendere che cosa egli intenda precisamente significare con questa frase, ma è per me chiarissimo che la soluzione in questione rappresenta una radicale trasformazione del concetto aristotelico dell'astrazione. Bonaventura adottandola veniva infatti a concepire l'astrazione come attività dello spirito umano; veniva cioè ad estendere anche ad essa questo fondamentale concetto agostinistico, già da lui seguito a proposito della conoscenza sensitiva, e perciò a dare una prova di più della perfetta organicità del suo sistema e dell'ispirazione agostinistica di esso.

(325) Singulare non pervenit ad intellectum nisi per istas potentias (scilicet sensum particularem et imaginationem), et ascensus per has est secundum abstractionem et depurationem, et abstractio facit de singulari universale. In *I Sent.*, d. 39, a. 1, q. 2, ad 2 (I - 689).

(326) DE WULF — Op. cit., v. 2, p. 157.

Matteo d'Acquasparta, che nella questione disputata: *Utrum cognoscens accipiat seu recipiat speciem a rebus, an formet de se vel habeat in se* (327) accetta e riproduce fedelmente la teoria bonaventuriana sulla formazione delle speci sensibili ed intelligibili, cerca di dimostrare che essa è in tutto conforme al pensiero di Agostino; anzi ricordando il passo del *De Trinitate* in cui Agostino afferma che la specie superiore nasce dalla inferiore (328), sostiene che anche per il dottor africano la specie sensibile è la materia di cui lo spirito si serve per formare la specie intelligibile. Se Matteo fosse nel vero si potrebbe sostenere che il Serafico ha tratto da Agostino tutta la sua teoria dell'astrazione; ma da una parte abbiamo già visto come certe conclusioni di Matteo, in particolare questa che la specie inferiore sia anche per Agostino la materia e non la semplice occasione per la formazione della superiore, non possano sempre

(327) MATTHAEI AB AQUASPARTA — Op. cit., p. 269.

(328) In hac distributione, cum incipimus a specie corporis et pervenimus usque ad speciem quae fit in contuitu cogitantis, quatuor species reperiuntur, quasi gradatim natae altera de altera: secunda de prima, tertia de secunda, quarta de tertia. A specie quippe corporis, quod cernitur, exoritur ea quae fit in sensu cernentis, et ab hac ea quae fit in memoria, et ab ea quae fit in memoria, ea quae fit in acie cogitantis. *De Trinit.*, l. 11, c. 9, n. 16.

essere accettate senza eccezione; mentre dall'altra è innegabile in Bonaventura l'influsso aristotelico. Sarà quindi più conforme al vero asserire che Bonaventura anche per l'astrazione, come per la conoscenza sensitiva, si è servito di Aristotele per completare Agostino. Dall'Ipponese aveva appreso che le speci delle cose sensibili che sono nell'anima sono formate dall'anima stessa; che in essa oltre le speci sensibili vi sono anche le speci intelligibili delle cose stesse e che un rapporto esiste fra le une e le altre. Restava a determinare in che precisamente consistesse questo rapporto e come dall'una specie sorgesse l'altra; la teoria aristotelica dell'astrazione gli porse il destro per colmare queste lacune, lo indusse cioè a concepire la specie intelligibile come una elaborazione o depurazione della specie sensibile operata dallo spirito stesso.

Egli si manteneva così fedele al concetto agostiniano della conoscenza come attività dello spirito, ma poteva egli dire ancora di avere interpretato con eguale fedeltà Aristotele? Lo afferma Matteo d'Acquasparta; questi infatti dopo avere enumerati i vari gradi di depurazione che la specie subisce, aggiunge: *et illud vocat philosophus abstrahere* (329). Ma se al Filosofo fosse stato noto il concetto che i bonaventuriani

(329) MATTHAEI AB AQUASPARTA — Op. cit., p. 287.

avevano dell'astrazione, egli non l'avrebbe certo riconosciuto come proprio.

Infatti per Aristotele non solo il sentire, ma anche l'intendere è passività del soggetto: come infatti il senso sente per l'azione del sensibile su di esso, così l'intelletto intende per un'azione analoga dell'intelligibile. Inoltre in Aristotele la trasformazione del sensibile in intelligibile non consiste, come in Bonaventura, nella produzione per parte del soggetto di una nuova specie, ma nella illuminazione per parte dell'intelletto agente dell'elemento universale che è nel fantasma. Il soggetto non agisce quindi neppure nella formazione dell'intelligibile, perchè l'intelletto agente oltre scoprire solo e non produrre la specie, è, come si sa, per Aristotele separato: benchè esso cioè sia nell'anima non è però l'anima, forma del corpo, nè parte di essa. Infatti mentre l'anima individuale come forma del corpo, perisce secondo Aristotele insieme col corpo, l'intelletto agente è al contrario incorruttibile; mentre la medesima è sempre mista di potenzialità, quello invece è atto puro e forma pura; per conseguenza non passa da un pensiero ad un altro come l'intelletto umano, ma pensa sempre se stesso. L'intelletto agente è quindi qualche cosa di divino, anche se non è da Aristotele identificato col motore immobile, e anche se non è, come questo, trascendente.

3. — Certo non si potrebbe sostenere che

il soggetto non è attivo neppure nella formazione dell'intelligibile, qualora fosse esatta l'interpretazione della teoria dell'intelletto agente data dall'Aquinate. Egli dalla affermazione di Aristotele che le due differenze dell'intelletto sono nell'anima, crede poter dedurre che, anche per lo Stagirita, l'intelletto agente *est aliquid animae* (330) e per conseguenza, forma del corpo umano (331). Ma quest'ultima conseguenza, benchè logicissima, anzi appunto per questo, ci prova che neppur la prima può essere accettata nel senso inteso da Tommaso, cioè *essentialiter*: abbiamo infatti già visto come essa sia contraria a ben chiari e precisi insegnamenti di Aristotele sulla natura dello stesso intelletto agente. L'Aquinate crede poi giustificare la propria interpretazione osservando che, se l'intelletto agente non fosse forma del corpo umano, l'atto dell'intendere non sarebbe proprio dell'uomo (332). Ma gli si può osservare che esso lo sarebbe almeno tanto, quanto lo è quello del sentire: l'intelletto agente non fa altro infatti che rendere intelligibile il fantasma, cioè non fa che metterlo rispetto alla potenza intellet-

(330) Sed contra est quod philosophus dicit, quod « *necesse est in anima has esse differentias* », scilicet intellectum possibilem et agentem. Respondeo dicendum quod intellectus agens, de quo philosophus loquitur, est aliquid animae. S. T., p. 1, q. 79, a. 4.

(331) S. T., p. 1, q. 76, a. 1.

(332) S. T., p. 1, q. 79, a. 4.

tiva in quelle stesse condizioni in cui si trova il sensibile rispetto al senso, in grado cioè di produrre l'azione conoscitiva. Ora se il fatto che il sensibile è estraneo al soggetto senziente, non impedisce a Tommaso di considerare la sensazione come propria di questo, non dovrebbe impedirgli di considerare come tale anche la percezione intellettuale, il fatto che l'intelligibile, o la energia che lo rende tale, sia separata dal soggetto stesso.

Errerebbe poi chi credesse che Tommaso sia stato condotto da ragioni critiche a questa interpretazione. La ragione principale di essa deve essere invece ricercata nel proposito di accordare il pensiero aristotelico con la dottrina cattolica dell'immortalità dell'anima individuale. Se infatti Tommaso avesse considerato unito al corpo e immortale solo l'intelletto possibile si sarebbe messo in troppa aperta contraddizione con Aristotele, che lo considera invece corruttibile ($\phi\theta\alpha\rho\acute{\tau}\acute{o}\varsigma$) (333); mentre se avesse accolta l'interpretazione di Averroè o di Alessandro d'Afrodisia che logicamente porta alla negazione dell'immortalità dell'anima individuale, si sarebbe trovato in aperto contrasto con la dottrina cattolica.

Con l'interpretazione adottata questa rimane salva, ma l'accordo di essa con quella aristotelica non può dirsi raggiunto. Dobbiamo in-

(333) De Anima, I 5, 430 a, 25.

vece riconoscere che con tale interpretazione l'Aquinata si accostava a Bonaventura e ad Agostino; infatti con il considerare l'intelletto agente come *aliquid animae*, egli veniva ad abbandonare il concetto aristotelico della conoscenza come passività dello spirito, per accogliere l'opposto principio agostinistico e bonaventuriano. Oltre l'accordo ricercato, veniva così a mancare anche una volta al suo sistema quella perfetta organicità asserita dal De Wulf e dai tanti neo-tomisti.

4. — Ma ciò osservato, si deve però riconoscere che nel rimanente la dottrina tomistica dell'astrazione è conforme a quella di Aristotele e che perciò, anche a proposito di essa, non potranno mancare divergenze fra i due principali scolastici del sec. XIII. Una prima divergenza fra l'Angelico e il Serafico risulta già da quanto si è detto; perchè mentre Bonaventura considera l'astrazione come la formazione di una specie, Tommaso invece la considera con Aristotele come la illuminazione degli elementi essenziali della specie (334). Sarebbe que-

(334) Omne quod intelligitur, non intelligitur nisi illustratum lumine intellectus agentis et receptum in intellectu possibili. In *I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 5 — Hoc est abstrahere universale a particolari, vel speciem intelligibilem a phantasmatibus, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium prin-

sta differenza di poco momento, ma la verità è ben diversa. Nel concetto dell'Aquinate infatti per avere l'astrazione null'altro si richiede che il fantasma e l'energia dell'intelletto agente, appunto come basta per la illuminazione di un oggetto corporeo la luce e l'oggetto stesso. Secondo Bonaventura invece l'intelletto agente deve discernere fra i vari elementi del fantasma, scartare gli elementi particolari e formare la nuova specie con i rimanenti; l'astrazione assume così in Bonaventura un carattere che non ha in Tommaso, il carattere cioè del giudizio. Con tal nome infatti la chiama Bonaventura (335); mentre col nome di *naturale iudicatorium* egli chiama l'intelletto agente (336). Inoltre la *diindicatio* di cui Bonaventura parla nell'*Itinerarium* (337) e che ci dà la *ratio quare hoc delectat* non è altro, come osserva il Men-

cipiorum, quae per phantasmata repraesentantur. S. T., p. 1, q. 85, a. 1, ad 1 — Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatibus, in quantum, per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus. Ibidem, ad 4.

(335) Ad nostrum intelligere concurrat recipere et iudicare, sive abstrahere et suscipere. In *II Sent.*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 4, ad 4 (II - 570).

(336) *De Donis Spiritus Sancti*, collectio IV, n. 2 (V - 474).

(337) *Itin.*, c. 2, n. 6.

nesson (338) che l'operazione per la quale vien formato il concetto universale, cioè appunto l'astrazione. Infatti la *ratio* che essa ritrova astrae dal luogo, dal tempo e dal mutamento e perciò è immutabile, incircoscritta, interminabile e del tutto spirituale; ha cioè, come osserva sempre il Mennesson, tutti i caratteri del concetto universale frutto dell'astrazione. Di più Bonaventura stesso ivi definisce la detta *diudicatio* come quella operazione *quae speciem sensibilem, sensibiliter per sensus acceptam introire facit depurando et abstrahendo in potentiam intellectivam*. E' quindi certo che Bonaventura concepisce l'astrazione come un giudizio. Ma se l'astrazione è un giudizio essa non potrà aver luogo senza un criterio o una norma che serva di fondamento al giudizio stesso e che sia per conseguenza almeno logicamente preconosciuta. Nè è da credere che Bonaventura non si sia reso conto di questa necessità, scrive infatti nelle *Collationes de Septem Donis S. S.* che anche per l'astrazione come per il giudizio esplicito si richiede l'aiuto della luce o verità eterna (339), e nell'*Itinerarium* ripete la stessa cosa a propo-

(338) MENNESSON — *La connaissance de Dieu chez Bonaventure*, in « *Revue de philosophie* », luglio-agosto 1910, v. XVII, p. 13.

(339) *Abstractio autem non fit a conditionibus materialibus nisi in beneficio lucis aeternae. Similiter et iudicium fit* — *De Hum. Cogn. Rat.*, p. 29.

sito della *diudicatio*. E' chiaro adunque che lo stesso concetto di astrazione manifesta una divergenza profonda fra Bonaventura e Tommaso: mentre infatti in questi l'astrazione è il primo atto intellettuale del nostro spirito, in quello invece essa richiede di necessità una conoscenza antecedente.

Adunque anche solo dai pochi accenni che il Serafico ci ha lasciati intorno all'astrazione, noi possiamo ricavare non poca luce circa la sua teoria del conoscere intellettuale. Ma per Bonaventura l'astrazione isolatamente considerata non costituisce un atto vero e completo di conoscenza; essa è solo un elemento, un fattore di quel perfetto atto conoscitivo che esige anche il concorso dell'intelletto possibile (340). Se vogliamo quindi farci una idea adeguata della teoria del Serafico sulla conoscenza intellettuale, dobbiamo rivolgere la nostra attenzione specialmente a quanto egli ha scritto intorno agli atti intellettuali veri e propri.

5. — Bonaventura nel capo terzo dell'*Itinerarium*, volendo dimostrare che riflettendo sulle operazioni delle tre potenze dell'anima, memoria, intelletto e volontà, si arriva a vedere chiaramente che in essa Dio è presente ed ope-

(340) *Hi sunt plures actus ad invicem ordinati, ex quibus resultat unus actus perfectus. In II Sent., d. 24, p. 1, a. 2, q. 4, ad 4 (II - 570).*

rante (341), ci offre anche un'analisi di queste tre potenze. A proposito dell'intelletto comincia con l'affermare che in esso si distinguono tre diversi atti od operazioni. Dalle parole con cui le designa (342) e da quanto aggiunge in seguito, si comprende che esse corrispondono alla percezione o formazione dei concetti, al giudizio e al raziocinio.

A proposito della prima ci dice infatti che essa ci dà il *quid est* delle varie cose, cioè appunto i concetti specifici delle stesse. Passa poi a ricercare che cosa si richieda perchè il nostro intelletto possa arrivare a questi concetti; e dopo aver osservato che si possiede il concetto di una cosa quando se ne conosce la definizione, aggiunge che nessuna definizione può farsi se non per mezzo di concetti più universali e superiori a quello che si ricerca. Conclude così che non si può pienamente conoscere la definizione di alcuna sostanza, se prima non si conosca che cosa sia l'*ens per se*, ossia se non si possenga il concetto generalissimo e supremo fra tutti. Seguita poi enumerando i vari modi in cui può essere concepito l'ente, ad esempio come perfetto od imperfetto, in potenza od in atto, *secundum quid* o *simpliciter*, *per aliud* o

(341) *Itiner.*, c. 3, n. 1 (V - 303).

(342) *Operatio autem virtutis intellectivae est in perceptione intellectus terminorum, propositionum et illationum. Ibidem*, n. 3 (V - 304).

per se, e dopo aver ricordato il principio di Averroè: *privationes et defectus nullatenus possunt cognosci nisi per positiones*, deduce che l'intelletto nostro non può arrivare, *ut plene resolvens*, al concetto di alcun ente creato se non mediante il concetto dell'ente purissimo, attualissimo, completissimo ed assoluto, cioè dell'Ente eterno in cui sono le ragioni di tutte le cose. Come potrebbe infatti, egli si chiede, il nostro intelletto conoscere che un determinato ente è difettoso se non conoscesse l'ente senza difetto alcuno (343)?

(343) *Capit autem intellectus terminorum significata, cum comprehendit, quid est unumquodque per definitionem. Sed definitio habet fieri per superiora, et illa per superiora definiri habent, usquequo veniatur ad suprema et generalissima, quibus ignoratis, non possunt intelligi definitive inferiora. Nisi igitur cognoscatur, quid est ens per se, non potest plene sciri definitio alicuius specialis substantiae. Nec ens per se cognosci potest, nisi cognoscatur cum suis conditionibus, quae sunt: unum, verum, bonum. Ens autem, cum possit cogitari ut diminutum et ut completum, ut imperfectum et ut perfectum, ut ens in potentia et ut ens in actu, ut ens simpliciter et ut ens secundum quid..... cum « *privationes et defectus nullatenus possint cognosci nisi per positiones* », non venit intellectus noster ut plene resolvens intellectum alicuius entium creatorum, nisi iuvetur ab intellectu entis purissimi, actualissimi, completissimi et absoluti; quod est ens simpliciter et aeternum, in quo sunt rationes omnium in sua puritate. Quomodo autem sciret intellectus, hoc esse ens defectivum et incompletum, si nullam haberet cognitionem entis absque omni defectu? — Ibidem.*

6. — Parrebbe adunque indiscutibile che la conoscenza dell'ente eterno cioè di Dio, essendo la condizione necessaria e indispensabile per quella di ogni altro ente, debba antecedere qualsiasi conoscenza. Non sono però di questo parere i neo-tomisti, come lo Zigliara e gli editori di Quaracchi. Lo Zigliara sostiene ad esempio che *l'ens per se*, di cui Bonaventura parla sul principio del passo in questione, non si identifica con *l'ens simpliciter et aeternum* di cui parla sulla fine, non è Dio cioè, ma *l'ente trascendentale che non univocamente, ma analogamente compete a Dio e alle creature* (344), e che la conoscenza di Dio è richiesta da Bonaventura, non per conoscere l'ente difettivo in quanto ente, ma solo in quanto difettivo (345). Il passo in parola non insegnerebbe adunque che la conoscenza di Dio sia la prima di tutte, ma permetterebbe di affermare che anche per Bonaventura come per Tommaso, *la nostra intelligenza andando dal meno perfetto al più perfetto giunge al perfettissimo*.

Ma il ragionamento dello Zigliara non poggia certo su basi troppo solide. In primo luogo nel passo dell'*Itinerarium* non vi è nulla che legittimi l'interpretazione che egli dà dell'*ens per se*, perchè tutto il ragionamento che fa seguito non mira a porre un altro concetto, ma

(344) ZIGLIARA — Op. cit., v. 1, p. 412.

(345) ZIGLIARA — Op. cit., v. 1, p. 416.

solo a determinare la natura dello stesso *ens per se*, cioè a provare che lo stesso non può essere altro che l'ente purissimo ed attualissimo, ossia Dio. Parimenti non si può ammettere che l'idea di Dio sia necessaria per conoscere l'ente difettivo in quanto difettivo e non in quanto ente: se un ente infatti è difettivo, ogni concetto che non ce lo faccia conoscere come tale, sarà sempre un concetto falso; per conseguenza se l'idea di Dio è necessaria per conoscere se un ente è difettivo, essa sarà pure necessaria per arrivare a una qualsiasi idea, non falsa, di ogni ente difettivo. Nè poggia su basi migliori il ragionamento degli editori di Quaracchi. Sostengono essi pure che secondo il Serafico, la prima idea è quella dell'essere trascendentale (346); che l'idea di Dio è necessaria solo all'intelletto risolvente perchè possa formarsi i concetti perfetti delle cose (347); ed anzi che all'idea di Dio si perviene solo mediante questo intelletto e per mezzo degli enti creati, cioè con l'esperienza e la riflessione (348). A prova di ciò essi osservano che il Serafico nel passo dell'*Itinerarium* già riferito, allude esclusivamente all'intelletto *plene resolvens* e richiamano anche l'altro passo dei *Commentaria* in cui Bonaventura parla delle differenze esistenti fra l'intelletto

(346) *Itiner.*, scholion, n. 9, tertio (V - 316).

(347) *Ibidem*, n. 3 (V - 314).

(348) *Ibidem*, n. 9, secundo (V - 315).

apprendente e il risolvete (349). Ma noi abbiamo già visto come questo passo non limiti niente affatto all'intelletto risolvete la necessità della conoscenza di Dio, così che a poco serve il farvi ricorso. In quanto al passo dell'*Itinerarium* si può ammettere che Bonaventura vi consideri non tanto la semplice percezione delle cose mediante l'astrazione, quanto piuttosto la riflessione sopra le idee così ottenute e la comparazione di esse con quella dell'ente primo; che consideri cioè non tanto l'azione dell'intelletto apprendente quanto quella del risolvete. Ma ciò implica forse che l'idea di Dio sia necessaria solo per l'azione dell'intelletto risolvete? Se consideriamo che le idee che otteniamo con la percezione non si distinguono dai concetti che in seguito con l'aiuto della riflessione riusciamo a formarci, perchè questi siano veri e quelle false — l'intelletto infatti quando non subisce l'influsso della volontà, per Bonaventura non erra mai (350) — ma solo perchè le une ci danno in forma implicita quello che gli altri ci daranno in forma esplicita, non potremo certo rispondere in modo affermativo. Saremo invece indotti ad ammettere che come la conoscenza esplicita di Dio si richiede per arrivare ai concetti espliciti delle cose così una

(349) Nota 253.

(350) In *II Sent.*, d. 24, p. 2, a. 1, q. 1, ad 2 (II - 575).

conoscenza almeno implicita di lui si richiederà per avere una qualsiasi idea, non falsa, delle cose stesse.

Questa deduzione non ammette dubbi di sorta; pur tuttavia non è neppur necessario insistere a provarne la fondatezza, perchè Bonaventura afferma esplicitamente quanto con essa si viene a riconoscere. E questo non solo in altre opere, come nel *De Mystero Trinitatis*, dove parlando dell'esistenza di Dio dice essere questa una verità *in omni veritate clausa et intellecta* (351), ma nellò stesso *Itinerarium*. Infatti nel capo quinto egli ci avverte che chi vuol contemplare la invisibile essenza di Dio nella sua unità, deve rivolgere lo sguardo della mente sull'essere. Vedrà egli allora che la sua realtà è tanto certa da non permettere neppure di pensare che esso non esista: l'essere e il non essere rappresentano infatti gli antipodi più opposti, perchè come il non essere non ha niente di comune con l'essere, così l'essere non ha niente di comune col non essere, nè nella realtà nè nel concetto che di esso abbiamo. Detto ciò, fondandosi sempre sul principio di Averroè, egli osserva che mentre il non essere, essendo privazione, non può essere conosciuto dall'intelletto se non per mezzo dell'essere, questo al

(351) *De Myst. Trinit.*, q. 1, a. 1, ad 10 (V - 51).

contrario non può essere in niun modo conosciuto per mezzo di altra cosa. Dopo aver poi osservato che tutto ciò che può essere inteso è o non essere, o essere in potenza, o essere in atto, e ripetuto che il non ente non può essere conosciuto se non per mezzo dell'ente, e l'ente in potenza se non per l'ente in atto, ed avere aggiunto ancora che la parola *essere* significa l'atto puro dell'ente, conclude dicendo: *esse igitur est quod primo cadit in intellectu, et illud esse est quod est purus actus*. Ma quasi ciò non bastasse, aggiunge che tale essere che prima di ogni altro conosciamo, non è alcun essere particolare, perchè ogni essere particolare ha in sè qualche cosa di potenziale; tanto meno è l'*esse analogum*, cioè precisamente l'ente trascendentale dello Zigliara o degli editori, perchè tale essere, non esistendo in realtà ma essendo un puro concetto dell'intelletto, non ha che il minimo grado di attualità; ma invece è, e non può essere altro, che l'essere divino (352).

(352) Volens igitur contemplari Dei invisibilia quoad essentiae unitatem primo defigat aspectum in ipsum esse et videat, ipsum esse adeo in se certissimum, quod non potest cogitari non esse, quia ipsum esse purissimum non occurrit nisi in plena fuga non esse, sicut et nihil in plena fuga esse. Sicut igitur omnino-nihil nihil habet de esse nec de eius conditionibus; sic e contra ipsum esse nihil habet de non esse, nec actu nec potentia, nec secundum veritatem rei nec secundum aestimationem nostram. Cum autem non esse privatio

Nè il Serafico passa sotto silenzio l'obiezione che alla sua teoria può essere fatta: non essere possibile che Dio sia l'essere protologico, perchè non abbiamo di ciò esperienza alcuna. E strana, egli seguita a dire, la cecità del nostro intelletto che non avverte ciò che vede prima di ogni altra cosa e senza del quale niente può conoscere. E per spiegare questa strana cecità, egli dà l'esempio dell'occhio corporale, il quale benchè veda per prima cosa la luce e per essa tutto il resto, tuttavia non l'avverte; anzi crede di non vedere nulla quando vede essa sola. Così, egli dice, l'occhio della nostra mente, quando è intento alle cose particolari e universali, non avverte l'*esse extra omne genus*, benchè esso sia il primo che si presenti alla mente e ciò per cui tutte le altre cose si conosco-

sit essendi, non cadit in intellectum nisi per esse: esse autem non cadit per aliud, quia omne quod intelligitur aut intelligitur ut non ens, aut ut ens in potentia, aut ut ens in actu. Si igitur non ens non potest intelligi nisi per ens, et ens in potentia non nisi per ens in actu; et esse nominat ipsum purum actum entis: esse igitur est quod primo cadit in intellectu, et illud esse est quod est purus actus. Sed hoc non est esse particulare, quod est esse arctatum, quia permixtum est cum potentia, nec esse analogum, quia minime habet de actu, eo quod minime est. Restat igitur, quod illud esse est esse divinum. *Itiner.*, c. 5, n. 3 (V - 308).

no (353). Con tale risposta Bonaventura precorreva Rosmini: come infatti per Bonaventura l'idea di Dio, così per Rosmini l'idea dell'ente possibile è sempre presente allo spirito umano. Anche il Rosmini però osserva che il più delle volte lo spirito umano non riflette a questa presenza e non avverte la prerogativa di questa idea, di essere forma e condizione di ogni atto di conoscenza, la conosce cioè soltanto in maniera implicita ed irriflessiva. Ma a poco a poco la potenza di riflessione si sviluppa, l'uomo analizza i suoi atti di conoscenza e riesce a conoscere la parte che in essa ha l'idea dell'ente, arriva cioè a conoscerla in maniera esplicita e riflessa (354).

In altre parole Bonaventura crede di poter risolvere l'obiezione distinguendo fra il conoscere e il sapere o l'avvertire di conoscere, distinzione che si trova ripetuta anche in altri

(353) *Mira igitur est caecitas intellectus, qui non considerat illud quod prius videt et sine quo nihil potest cognoscere. Sed sicut oculus intentus in varias colorum differentias lucem, per quam videt cetera non videt, et si videt, non advertit; sic oculus mentis nostrae intentus in entia particularia et universalia, ipsum esse extra omne genus, licet primo occurrat menti, et per ipsum alia, tamen non advertit. Ibidem, n. 4 (V - 309).*

(354) ROSMINI — *Introduzione alla Filosofia*, Casale, Canicchio, 1850, p. 151.

punti delle sue opere (355). Ora si potrà discutere sul valore di questa risposta e di tutta la teoria bonaventuriana, ma non si potrà mettere in dubbio che a giudizio del Serafico, la idea di Dio sia la prima nostra idea, anzi la condizione di ogni nostra conoscenza. Anzi chi volesse ricercare gli influssi che la dottrina di Bonaventura può avere esercitato sui pensatori a lui posteriori, non avrebbe difficoltà a trovare più di un seguace di questo principio. Ad esempio il Bossuet non solo insegna che l'essere deve essere conosciuto prima del non essere, ma attribuisce egli pure a mancanza di avvertenza il fatto che i più non hanno di ciò coscienza (356) e, per venire più vicino a noi, il Laberthonnière fa di questo principio il fonda-

(355) *Perfecte scit qui scit se scire* — In *I Sent.*, d. 17, p. 1, a. u., q. 2 (I - 297).

(356) *L'être est, et il est connu devant la privation qui est le non être; avant donc qu'il y ait des choses qui ne sont pas toujours la même ne souffre point de déclin: et celle-là non seulement est, mais encore elle est toujours connue, quoique non toujours dé mêlée ni distinguée, faute d'attention. Mais quand recueillis en nous même nous nous rendons attentifs aux immortelles idées dont nous portons en nous-mêmes la vérité, nous trouvons que la perfection est ce qu'on connoît le premier, puisque, comme nous avons vu, on ne connaît le défaut que comme une décheance de la perfection.* — *Élevations*, première semaine, 11 élév., t. VII, p. 5.

mento e la chiave di volta, come egli stesso afferma, di tutto il proprio sistema (357).

Ma intendendo limitarmi all'argomento che mi sono proposto, osserverò piuttosto che non si comprende come gli editori di Quaracchi, non ostante affermazioni sì chiare e lampanti, si credano lecito, prendendo a pretesto la circostanza insignificante che esse si trovano nel capo dell'*Itinerarium* dove il Serafico analizza il quinto grado di ascenso alla contemplazione di Dio, di insistere nell'affermare che per il Serafico Dio è l'essere protologico solo per l'intelletto risolvete, anzi solo per l'intelletto asceso a questo grado superiore di contemplazione, cioè informato dalla grazia (358). Se è infatti vero che Bonaventura insegna che Dio è l'essere protologico più chiaramente nell'analizzare questo quinto grado, è però puerile concludere da ciò, che Dio è tale solo per chi sia ad esso pervenuto. Da quanto si è detto risulta in-

(357) Per credere al loro essere, per dire: essi sono, come per dire: io sono, si deve dare Dio per base ad essi come a noi, perchè senza Dio non può essere nessuna cosa, nè vi è certezza con garanzia. — *Il Dogmatismo Morale*, in « *Saggi di filosofia religiosa* », traduzione italiana, Sandron, p. 128.

(358) *Hæc perfecta cognitio competit animæ solum in hoc quinto gradu; in quo Deus est etiam primum cognitum, a quo omnia alia cognita illustrantur.* (V - 309, nota 9); vedi anche *Itiner.*, *Sholion*, n. 9, quarto (V - 316).

fatti in modo indubbio che mediante la contemplazione del quinto grado, l'intelletto non arriva già alla conoscenza di Dio, ma ad avvertire che la conoscenza di Dio deve precedere ogni altra conoscenza. Ma le migliori ragioni a nulla valgono per chi si propone, non già di ricercare la verità e di accettarla qualunque essa sia, ma di sostenere ad ogni costo una tesi prestabilita. Gli editori di Quaracchi vogliono che Bonaventura sia in perfetto accordo con Tommaso, che niente vi sia in lui che sappia di rosminianesimo o di ontologismo; non si ritraggono perciò da interpretazioni che sono veri travisamenti del pensiero bonaventuriano, e travisamenti tanto più deplorabili perchè introdotti in una edizione che per se stessa può ben dirsi un monumento innalzato alla memoria del Serafico dottore.

Alla stessa conclusione giunge Bonaventura mediante l'analisi delle altre due operazioni dell'intelletto, fatta nel già ricordato capo terzo.

A proposito del giudizio esplicito, di quello cioè che si esplica in una proposizione, egli scrive che noi possiamo dire di conoscere veramente una proposizione quando sappiamo con certezza che essa è vera; soltanto in tal caso, egli aggiunge, non essendo possibile l'inganno, possiamo dire di sapere veramente. Ma quando sappiamo in tal maniera, noi sappiamo che la verità di quella proposizione non può essere di-

versa, ossia che essa è immutabile. Ma la nostra mente è mutevole, non può quindi arrivare a vederla risplendere di tale immutevole splendore, se non mediante una luce che immutevolmente la illumini. Una tal luce non può essere una creatura, perchè ogni creatura è mutevole, essa adunque non può essere che quella luce *quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, il Verbo di Dio cioè, che è la vera luce esistente in Dio dall'eternità (359).

Naturalmente i neo-tomisti, e quanti vogliono sostenere che per Bonaventura Dio non è oggetto primo ed immediato, ma solo causa efficiente delle nostre conoscenze, si valgono del qui espresso paragone di Dio con la luce per sostenere che veramente secondo Bonaventura Dio è luce intellettuale, cioè causa e non oggetto di conoscenza. Ma anche lasciando da parte le espressioni del capo quinto, le quali dimostrano all'evidenza la falsità di tale conclusione, è facile rispondere che se è vero che Bonaventura, seguendo Agostino, e attraverso lui i neoplatonici, chiama Dio luce del nostro intelletto, è vero ancora che anche per lui la luce non è solo mezzo, ma oggetto, anzi oggetto primo della nostra conoscenza (360). Passando alla terza operazione intellettuale, cioè al raziocinio, scri-

(359) *Itiner.*, c. 3, n. 3 (V - 304).

(360) Note 117, 353.

ve il Serafico, che noi possiamo dire di conoscere veramente una conclusione quando vediamo che essa segue necessariamente dalle premesse. Ora noi vediamo questa necessità di connessione anche quando si tratta di cose contingenti, per esempio: se un uomo corre, un uomo si muove; ed anche non esistenti nella realtà: infatti è sempre vero che, se un uomo corre, un uomo si muove anche se nessun uomo esistesse. Ora una tale necessità non può derivare dalla esistenza materiale delle cose, perchè questa è contingente; tanto meno dall'esistenza delle cose nella nostra mente, perchè questa si riduce a una finzione quando ad essa non corrisponde l'esistenza reale. Resta adunque che tale necessità provenga dall'esistenza che tutte le cose hanno in Dio, dall'esemplare cioè divino delle cose tutte, dal quale l'esistenza reale e i mutui rapporti delle medesime dipendono e al quale si conformano. Ogni lume e potere intellettuale deriva adunque, come dice Agostino, dalla verità divina e ad essa si sforza di pervenire. Ne segue così che il nostro intelletto deve essere in diretto contatto con la eterna verità, giacchè soltanto per mezzo di essa può conoscere il vero con certezza (361). Dall'*Itinerarium* apprendiamo adunque in modo indubbio, che per Bonaventura l'idea di Dio precede logicamente ogni altra conoscenza e che essa è anzi, come

(361) *Itin.*, c. 3, n. 3 (V - 304).

l'idea dell'essere per Rosmini, la condizione di ogni conoscere. Sono quindi più vicini al vero i seguaci di Rosmini quando sostengono che il Serafico concorda in punti fondamentali col loro maestro, che non gli editori di Quaracchi quando affermano che egli si accorda invece con Tommaso nel sostenere che alla idea di Dio si arriva mediante quella degli enti creati.

7. — Che tale sia il pensiero di Tommaso è indubitato: egli da buon peripatetico fa dipendere dall'esperienza anche l'idea di Dio (362), anzi la ragione che adduce per spiegare come l'esistenza di Dio non sia una verità per noi evidente è appunto la mancanza in noi della idea di Dio (363). Piuttosto possiamo chiederci se l'Aquinate si sia sempre mantenuto coerente a tale principio, oppure se il suo sistema si dibattuta anche a questo riguardo in affermazioni contraddittorie.

Da vari passi delle sue opere (364) si dedu-

(362) *Simpliciter dicendum est, quod Deus non est primum cognitum; sed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus. S. T., p. 1, q. 88, a. 8.*

(363) *Haec propositio, « Deus est »... quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos... scilicet per effectus. S. T., p. 1, q. 2, a. 1.*

(364) *Si docemur quid est homo, oportet quod de eo praesciamus aliquid, scilicet rationem animalis, vel*

ce intanto che anche egli ammette il principio *negationes et defectus nullatenus possunt cognosci nisi per positiones*; principio che in verità, in quanto significa che un ente particolare e limitato non può essere conosciuto se non si conosce l'ente più universale, e così di seguito fino all'ente universalissimo e perfettissimo, non può essere con ragione negato. Ma ammettendo questo principio Tommaso si trova di fronte già a una grave difficoltà: egli infatti, come teista, deve riconoscere che Dio solo è l'ente senza limiti o imperfezione alcuna; dovrebbe quindi anche ammettere la necessità di una qualche conoscenza di Dio per arrivare a quella degli enti creati. Egli invece crede sufficiente ammettere come prima conoscenza, anzi come conoscenza innata, quella dell'ente trascendentale o *analogum*, secondo la terminologia di Bonaventura (365). In verità si potrebbe chiedere a quanti affermano che il sistema tomistico è ammirevole specialmente per la rigo-

substantiae, aut saltem ipsius entis, quae nobis ignota esse non potest. *De Verit.*, q. 11, a. 1, ad 3 — *Quodlib.* VIII, a. 4.

(365) Ens est primum obiectum intellectus et sic est primum intelligibile. *S. T.*, p. 1, q. 5, a. 2. — Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens. *De verit.*, q. 1, a. 1. — Praexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognos-

rosa coesione e concatenazione delle idee (366), come si accordino queste affermazioni dell'Aquinate col principio che ogni nostra conoscenza si acquista mediante il senso (367), e che primo oggetto di essa sono le essenze delle cose materiali (368); ma non è di questo che ci dobbiamo occupare.

Lo Zigliara a difesa della dottrina tomistica osserva che l'Aquinate concepisce l'ente trascendentale non come una entità vuota a cui le determinazioni siano aggiunte dal di fuori; ma al contrario come entità pienissima e di cui i concetti particolari non sono che limitazioni (369). Ma anche convenendo in questo, allo Aquinate si può sempre chiedere: nel concetto di questo ente è compreso il concetto di Dio o no? Se sì, l'idea dell'ente trascendentale viene ad identificarsi con quella di Dio, non essendo concepibile una idea più comprensiva di quella di Dio; se no, allora quella idea sarà limi-

scuntur per species a sensibus abstractas, sive sint complexa ut dignitates sive incomplexa, sicut ratio entis, et unius et huiusmodi, quae statim intellectus apprehendit. Ibidem, q. 11, a. 1.

(366) DE WULF — Op. cit., v. 2, p. 163.

(367) Intellectus noster... nihil intelligit nisi convertendo se ad phantasmata. S. T., p. 1, q. 88, a. 1.

(368) Primum quod intelligitur a nobis secundum statum praesentis vitae, est quidditas rei materialis. S. T., p. 1, q. 88, a. 3.

(369) ZIGLIARA — Op. cit., v. 2, p. 190.

tata e imperfetta in confronto a quella di Dio, e in tal caso a che cosa potrà essa servire, o meglio come possiamo arrivare a formarla senza quella dell'ente primo? A rigor di logica Tommaso dovrebbe adunque ammettere come prima fra tutte l'idea di Dio, e rinnegare perciò il suo fondamentale principio, che ad essa si arrivi mediante l'esperienza. Dobbiamo anzi riconoscere che nelle sue opere si trovano frasi molto significative in proposito. Scrive infatti nel *De Veritate* che *omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito* (370) e più esplicitamente nella *Summa Theologica* che *nihil est prius Deo nec secundum rem, nec secundum intellectum* (371). Ma ammettere ciò non è già un ammettere che l'idea di Dio sia la prima fra tutte e la condizioni di tutte? In verità la logica avrebbe dovuto condurre l'Aquinate a questa esplicita ammissione anche per un'altra via: la dottrina cattolica infatti insegna che la felicità dell'uomo consiste in Dio e che perciò egli tende naturalmente a Dio; ora, dato il principio *nihil volitum quin praecognitum*, come si potrà ammettere una tale tendenza senza una conoscenza di Dio, non solo anteriore ad ogni altra, ma innata all'uomo fin dal primo momento dell'essere suo? Ed infatti scrive l'Aquinate nella *Summa Theologica*: dicen-

(370) *De Verit.*, q. 22, a. 2, ad 1.

(371) *S. T.*, p. 1, q. 3, a. 5, sed contra.

dum quod cognoscere Deum esse, in aliquo communi sub quadam confusione est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo; homo enim desiderat beatitudinem, et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem (372).

Gli editori di Quaracchi si fondano su questi passi per sostenere che Bonaventura e Tommaso si trovano interamente d'accordo; ma non già, intendiamoci, perchè ambedue insegnino che l'idea di Dio sia anteriore ad ogni altra; ma al contrario perchè ambedue insegnerebbero che vi si arriva per l'esperienza. Essi osservano infatti che i passi in cui Bonaventura sembra insegnare questa antecedenza dell'idea di Dio corrispondono in sostanza a questi dell'Aquinate, il quale invece insegna apertamente il contrario. Ora che l'Aquinate cerchi d'interpretare i passi riferiti in modo non contrastante col suo fondamentale principio dell'origine sperimentale dell'idea di Dio, si può ammettere: egli aggiunge infatti che conoscere Dio in tal maniera non è un conoscerlo veramente, come non è un vedere Pietro il vedere un individuo che si avvanza, anche se esso sia Pietro (373); e in

(372) S. T., p. 1, q. 2, a. 1, ad 1.

(373) Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse; sicut cognoscere venientem non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens. S. T., l. c.

altro luogo scrive che la conoscenza che l'anima ha sempre di Dio e indeterminata e indistintissima (374). Ma non è detto che la sua interpretazione sia giusta e retta, e tanto meno che giuste e rette siano le conseguenze che gli editori di Quaracchi vorrebbero dedurne.

Gli si può infatti sempre chiedere: questa conoscenza indeterminata, confusa, indistinta è una conoscenza di Dio o no? L'Aquinate non può che rispondere affermativamente, perchè in caso contrario essa a nulla servirebbe per spiegare la nostra tendenza verso Dio, nè sarebbe più vero che noi conosciamo Dio *in quolibet cognito*. Ma il rispondere affermativamente è già un ammettere che Dio è l'essere protologico, sia pure in maniera non avvertita come in Bonaventura, ed è per conseguenza un negare che l'idea di lui venga dall'esperienza.

In altre parole le affermazioni dell'Aquinate, in luogo di provare quello che gli editori vorrebbero, mostrano invece che la ideologia tomistica si dibatte fra contraddizioni insuperabili. Che se vogliamo ricercare la causa di esse, la ritroveremo anche una volta nell'impossibilità di accordare la dottrina aristotelica con la cattolica: quella col suo principio che la mente umana trae dall'esperienza ogni concreta conoscenza, induceva Tommaso a far provenire

(374) Anima semper intelligit se et Deum indeterminate. In *I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 5.

dall'esperienza anche l'idea di Dio; questa al contrario, presentando Dio come l'essere per sé e infinitamente superiore ad ogni entità sperimentabile, lo induceva a considerarne la idea come indipendente dall'esperienza ed anzi come condizione per la formazione di ogni altra idea.

Il rimprovero che il Lutz ed altri fanno a Bonaventura, di aver cercato di unire insieme, senza però riuscirvi, dottrine disparatissime, può quindi con più ragione essere rivolto all'Aquinate. Bonaventura non segue Aristotele e perciò può evitare le contraddizioni in cui il suo coetaneo ed emulo è caduto. Quand'egli infatti nei *Commentaria* si chiede: *Utrum omnis cognitio sit a sensu*, risponde esplicitamente: *Dicendum est quod non. Necessario enim oportet ponere quod anima novit Deum et se ipsam et quae sunt in se ipsa sine admeniculu sensuum exteriorum* (375). Nè vale osservare come egli seguiti dicendo che con ciò non si nega il principio aristotelico dell'origine sensitiva di ogni conoscenza, perchè Aristotele non negherebbe l'esistenza nell'anima nostra di conoscenze innate, ma solo che siano innate le idee astratte (376); infatti da questa strana affermazione

(375) In *II Sent.*, d. 39, a. 1, q. 2 (II - 904).

(376) Unde si aliquando dicat Philosophus, quod « nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu » et quod « omnis cognitio habet ortum a sensu »; in-

si potrà concludere che si metterebbe in una falsa strada chi andasse a cercare la retta interpretazione di Aristotele in Bonaventura; ma in nessun modo che Bonaventura sia un peripatetico.

Il suo maestro è Agostino. E' infatti nel vero e rettamente lo interpreta quando aggiunge: *et hoc est quod dicit Augustinus in libro de civitate Dei* (377): *Inseruit nobis Deus naturae iudicium ubi quid sit lucis, qui tenebrarum cognoscitur in libro lucis, qui veritas est, quia veritas in corde hominum naturaliter est impressa*. Anzi se ricordiamo che per Agostino Dio e la verità sono la stessa cosa (378), possiamo aggiungere che quanto Bonaventura dice nell'*Itinerarium* dell'idea di Dio — che costituisce poi la sostanza della sua ideologia — non è se non lo sviluppo del principio agostiniano enunciato nelle ultime parole del passo ora ricordato. Nè solo questo principio fonda-

telligendum est de illis quae quidem habent esse in anima per similitudinem abstractam; et illa dicuntur esse in anima ad modum scripturae. Et propterea valde notabiliter dicit Philosophus, quod in anima nihil scriptum est, non quia nulla sit in ea notitia, sed quia nulla est in ea pictura vel similitudo abstracta. Ibidem (II - 904).

(377) *De Civit. Dei*, l. 11, s. 27, n. 2.

(378) Nullus homo illuminatur ab illo lumine veritatis, quod Deus est. *De Peccat. Meritis et Remiss.*, c. 25, n. 37 — *Confess.*, l. 3, c. 6.

mentale gli appresta Agostino, ma anche principi e concetti particolari e determinati. Ad esempio la risposta bonaventuriana all'obiezione derivante dalla nessuna esperienza in noi dell'idea di Dio, si trova tutta in Agostino (379); lo stesso principio che le negazioni si conoscono mediante le affermazioni si trova espresso, benchè in forma incidentale, anche nel *De Genesi ad Litteram* (380).

8. — Ma dove più apertamente appare il carattere tutto agostinistico della ideologia del Serafico è nella *Quaestio de Scientia Christi* già ricordata, e nella quale il Serafico si chiede: *Utrum quidquid a nobis certitudinaliter cognoscitur, cognoscatur in ipsis rationibus aeternis* (381). Ivi infatti Bonaventura appoggia continuamente le sue argomentazioni su passi di Agostino e rigetta, come vedremo, la teoria to-

(379) *Audit quippe homo dicentem vel hominem vel angelum, sed ut sentiat et cognoscat verum esse quod dicitur, illo lumine intus mens eius adspergitur, quod aeternum manet, quod etiam in tenebris lucet. Sed sicut sol iste a caecis, quamvis eos suis radiis quodam modo vestiat, sic ob stultitiae tenebris non comprehenditur. — De Peccat. Merit. et Remiss., c. 25, n. 37.*

(380) *Nisi cum sensus intuetur id quod est et eius privatione quid etiam non sit agnoscit. — De Gen. ad Litt., l. 8, c. 16, n. 34.*

(381) *De Scientia Christi, Quest. IV (V - 17-27).*

mistica per la ragione che essa è contraria al pensiero del dottore Africano.

Come ho già osservato, questa questione è di grande importanza, perchè, se è vero che la sostanza della ideologia bonaventuriana si ritrova nell'*Itinerarium*, è vero ancora che in essa viene chiarita e sviluppata nei vari suoi aspetti. Diverso poi è in essa il modo di procedere; quivi infatti Bonaventura, benchè estenda la sua ricerca ad ogni atto di conoscenza, non accenna però, come nell'*Itinerarium*, alla distinzione delle tre operazioni dell'intelletto. Nè ciò fa meraviglia, perchè, concependo egli come già si è visto la percezione come un giudizio, quella distinzione viene a perdere ogni ragione di essere dal punto di vista filosofico; anzi è da ritenere che nello stesso *Itinerarium* essa sia messa avanti per altre ragioni, per l'esigenza cioè della stessa trattazione tutta dominata dall'idea del numero tre. Parimenti, benchè Bonaventura per provare che l'idea di Dio è condizione di ogni conoscenza, non tralasci, come è stato affermato dal Palhoriès (382), l'argomento usato nell'*Itinerarium* a proposito della formazione dei concetti (383); tuttavia è vero

(382) PALHORIÈS — Op. cit., p. 56, nota 2.

(383) Nullum ens defectivum, quantum est de se, cognoscitur nisi per ens perfectum; sed omne verum creatum, quantum est de se, est tenebra et defectus: ergo nihil in intellectu cadit nisi per illud summum verum. — *De scien. Chr.*, Quaest IV, n. 25 (V - 19).

ancora che egli non si fonda tanto su questo, quanto su altri argomenti più espressamente agostiniani. Non considera cioè Dio tanto come l'essere perfettissimo, come del resto fa anche nell'*Itinerarium* a proposito della formazione dei concetti, quanto come l'essere che ha in sè le ragioni o idee immutabili di tutte le cose, e così in base al principio agostinistico che la verità è immutabile, e che tale immutabilità non possiamo trovarla nè nell'anima nostra, nè in alcun altro essere creato, conclude che per arrivare alla certezza ci è necessario raggiungere le eterne ragioni e giudicare in base ad esse.

9. — Più espressamente poi che nell'*Itinerarium* ci insegna come si formi in noi l'idea di Dio. Anche qui egli non fa che seguire Agostino e dietro le sue traccie, come già a proposito della conoscenza sensitiva, i neoplatonici greci e specialmente Plotino. Agostino infatti se nei suoi primi scritti si era avvicinato circa l'origine delle idee, alla dottrina platonica della reminiscenza, in seguito l'abbandonò come egli stesso ci dice nella *Retractationes*, per aderire alla dottrina plotiniana della illuminazione interiore per opera di Dio presente allo spirito. Sappiamo infatti che Plotino in più luoghi delle *Enneadi* afferma che ad ogni conoscenza mediata deve antecedere la immediata intuizione della verità suprema. Ad esempio nel libro terzo

della quinta *Enneade* (384) insegna che l'anima nostra non conosce Dio mediante un discorso, ma in virtù di una illuminazione che si opera immediatamente in noi quando Dio stesso in noi si fa presente. Dio è quindi la causa e insieme l'oggetto primo e diretto della nostra conoscenza, e come l'anima nostra è priva di ogni lume quando è priva di Dio, così non appena essa è illuminata dal lume divino è già in grado di tutto conoscere e di tutto ragionare.

Ora Agostino che, come già sappiamo, dalla lettura delle *Enneadi* era stato indirizzato al cristianesimo e ad esse doveva in gran parte la propria formazione intellettuale, non dimenticò certo questa dottrina, ma aderì pienamente ad essa e la sviluppò nelle sue opere. Infatti dopo averci ripetutamente insegnato, ad esempio nei *Soliloqui*, che Dio ci è più noto di ogni altro essere, perchè più di ogni altro è a noi presente ed intimo (385), ci dice nelle *Retractationes* che coloro che ignorano una determinata disciplina possono rispondere circa essa rettamente quando sono interrogati, non perchè abbiano appresa quella scienza in una vita anteriore; ma perchè è presente al loro spirito il lume delle eterne ragioni, nel quale intuiscono secondo le

(384) C. 17.

(385) Ecce iam potes notiozem Deum habere quam fratrem. Plane notiozem quia praesentiozem; notiozem quia interiozem — *Solil.*, l. 1, c. 3.

proprie forze l'immutabile verità (386). Lo stesso pensiero egli ripete nelle altre sue opere; ad esempio nel *De Trinitate* scrive, che noi non arriviamo al concetto della mente umana per aver viste molte menti con gli occhi del corpo, ma perchè intuiamo la verità immutabile (387); e nelle *Confessiones*, quando si chiede come sia che due interlocutori vedono la verità di quello che dicono, risponde che ciò avviene non perchè l'uno la vegga nella mente dell'altro, ma perchè l'intuiscono in quella verità immutabile che risplende sopra la mente di tutti (388); così pu-

(386) Item quodam loco dixi, quod disciplinis liberalibus eruditi, sine dubio in se illas oblivione obrutas eruunt discendo, et quodammodo refodiunt. Sed hoc quoque improbo: credibilis est enim, propterea vera respondere de quibusdam disciplinis, etiam imperitos earum, quando bene interrogantur, quia praesens est eis, quantum id capere possunt, lumen rationis aeternae, ubi haec immutabilia vera conspiciunt; non quia ea noverant aliquando, et obliti sunt, quod Platoni vel talibus visum est. *Retract.*, l. 1, c. 4, n. 4.

(387) Neque enim oculis corporeis multas mentes videndo, per similitudinem colligimus generalem vel specialem mentis humanae notitiam: sed intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definiamus, non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat. *De Trinit.* l. 9, c. 6, n. 9.

(388) Si ambo videmus, verum esse quod dicis, et ambo videmus, verum esse quod dico, ubi quaeso id videmus? Nec ego in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa

re in altro luogo delle *Retractationes* scrive che la nostra mente è in diretto contatto con le eterne verità e che in quanto riesce ad intuirle in tanto può conoscere e dire il vero intorno ad esse (389).

Altri passi si potrebbero addurre, ma credo questi più che sufficienti per dimostrare che secondo Agostino lo spirito umano raggiunge la verità perchè essendo in diretto contatto con Dio, che è la verità eterna, può intuire questa in lui e così in se stesso possederla. Aggiungerò piuttosto che egli stesso riconosce l'origine neoplatonica della sua dottrina. Infatti nel *De Civitate Dei* afferma che non è possibile convenire con gli Epicurei, gli Stoici e con quanti filosofi insegnano che la verità proviene dai sensi; ma che è necessario seguire i neoplatonici (*platonici*), i quali non pretendono dai sensi più di quanto essi possono dare, e affermano che Dio è il lume che tutto ci fa conoscere (390).

10. — E' ben vero che i tomisti, come lo Zi-

quae supra mentes nostras est incommutabili veritate. *Confess.*, c. 25, n. 35.

(389) Natura intellectualis non solum connectitur intelligibilibus, verum etiam immutabilibus rebus; eo ordine facta, ut cum se ad eas movet, quibus connexa est, vel ad se ipsam, in quantum eas videt, in tantum de eis vera respondeat. *Retract.*, l. 1, c. 8, n. 2.

(390) *De Civit. Dei*, l. 8, c. 7.

gliara, sostengono che questa interpretazione del pensiero agostiniano non è esatta, e che la giusta e vera è solo quella messa avanti dall'Aquinate nella *Summa Theologica*; ma è facile dimostrare che l'interpretazione tomistica non ha fondamento alcuno; anzi che è un vero travisamento della dottrina agostiniana. Tommaso nell'articolo: *utrum anima intellectiva cognoscat res immateriales in rationibus aeternis*, dopo aver esposta la teoria propria in proposito, dopo aver detto cioè che l'anima umana conosce nelle ragioni eterne, non perchè esse siano l'oggetto della sua conoscenza, ma perchè ne sono il principio e la causa prima; in altre parole perchè il nostro intelletto non è che una partecipazione dell'intelletto divino in cui sono le eterne ragioni, aggiunge che anche Agostino intende in tal modo la conoscenza in *rationibus aeternis*. Ad unica prova riporta un passo del dottore africano in cui si afferma che non tutte le anime umane, ma solo le pure e sante possono raggiungere la visione di Dio (391). Ma questo

(391) Quod autem Augustinus non sic intellexerit, omnia cognosci in rationibus aeternis, vel in incommutabili veritate, quasi ipsae rationes aeternae videantur, patet per hoc quod ipse dicit, quod « *rationalis anima non omnis et quaecunque, sed quae sancta et pura fuerit, asseritur illi vivisioni* (scilicet rationum aeternarum) *esse idonea* »; sicut sunt animae beatorum. S. T., p. 1, q. 84, a. 5.

passo, come altri analoghi (392) riportati dallo Zigliara, non giustificano certo l'interpretazione tomistica. Bonaventura stesso, nelle parole con cui pone termine alla *Quaestio*, ci dà la chiave per la retta interpretazione di essi: *Illa veritas simpliciter incommutabilis perspicue videri non potest nisi ab illis, qui intrare possunt ad intimum silentium mentis, ad quod nullus peccator pervenit sed ille solus, qui est summus amator aeternitatis* (393). Agostino non ha inteso cioè di restringere alle anime pure e sante quella conoscenza inavvertita o irriflessa di Dio, che è anche per lui condizione di ogni conoscenza e retaggio di ogni spirito umano, sia esso giusto o ingiusto (394), ma solo la conoscenza chiara e perfetta della divinità, come appunto ci avverte Bonaventura, che anche in questo concorda così col vescovo di Ippona.

Non si può quindi mettere in dubbio che per Agostino la verità sia nell'anima nostra perchè questa è atta ad intuirlo nella stessa divinità,

(392) *Videri autem divinitas humano visu nullo modo potest; sed eo visu videtur; quo iam qui vident, non homines sunt. De Trinit., l. 1, c. 6, n. 11.*

(393) *De Scient. Chr., Quaest. IV, ad 23 (V-27).*

(394) *Ubinam sunt istae regulae scriptae, ubi quid sit iustum, etiam iniustus agnoscit, ubi cernit habendum esse quod ipse non habet? Ubi ergo scriptae sunt nisi in libro lucis illius, quae veritas dicitur, unde omnis lex iusta describitur et in cor hominis... transferatur? De Trin., l. 12, c. 15.*

ad essa sempre intimamente presente. Orbene il Serafico concorda pienamente col vescovo di Ippona, come apprendiamo non solo dall'*Itinerarium* e dalla *Quaestio*, ma anche dalle altre sue opere. Infatti parlando nei *Commentaria* del modo con cui lo spirito umano conosce Dio, dice che Dio è sempre presente all'intelletto come verità, e che perciò questo può conoscerlo senza l'aiuto di alcuna specie o similitudine intermedia (395); anzi in altro luogo della stessa opera, partendo dal principio della perfetta semplicità di Dio, esclude in modo assoluto che Dio possa essere conosciuto mediante una specie o similitudine che, astratta da lui, serva di mezzo per conoscerlo (396); e sempre nei *Commentaria* ripete che perciò non si può ammettere che esso sia conosciuto per qualche mezzo che a lui conduca (397): nella *Quaestio* poi sempre afferma che la mente umana raggiunge

(395) Deus est praesens ipsi animae et omni intellectui per veritatem; ideo non est necesse, ab ipso abstrahi similitudinem per quam cognoscatur. In *I Sent.*, d. 3, p. 1, a. u., q. 11, ad 5 (I - 70).

(396) Deus... non per speciem videtur. Species enim est maioris simplicitatis et abstractionis et puritatis, quam illud cuius est species; sed nihil Deo simplicius: ergo Deus speciem non habet. In *II Sent.*, d. 3, p. 2, a. 2, q. 2, ad 4 (II - 122).

(397) Per medium autem deferens nullus possit Deum videri, cum ipse sit immediatus rationali creaturae. In *II Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3, ad 7 (II - 546).

le idee che Dio ha delle cose (*aeternas rationes attingit*), cioè la stessa verità divina (398).

Ma questa immediata presenza di Dio all'intelletto umano, questo raggiungimento per parte di una facoltà conoscitiva della verità divina, in modo che essa possa dirsi oggetto di questa stessa facoltà (399), che altro può essere se non un intuito diretto della stessa verità in Dio? Infatti Bonaventura afferma, sempre nella *Quaestio*, che la *ratio aeterna* è *ex parte a nobis contuita* (400), e cioè da noi intuita benchè imperfettamente, ossia in modo da non potere da sola darci la conoscenza chiara e distinta delle cose sensibili. Questo solo, data la perfetta semplicità della *ratio aeterna*, può significare la frase *ex parte*, come del resto apprendiamo da altro luogo della *Quaestio*. Il Serafico per rispondere all'obiezione, che la nostra conoscenza non si distinguerebbe da quella dei beati, se si ottenesse mediante la intuizione delle idee divine, scrive infatti: *magna est differentia inter cognitionem, quae est ex parte et in aenigmate, ad eam quae est plenarie et destincte* (401):

(398) *Idea in Deo dicit similitudinem, quae est ratio cognoscendi; illa autem secundum rem est ipsa divina veritas. In I Sent., d. 35, a. u., q. 3 (I - 606).*

(399) *Sermo IV: Christus unus omnius magister, n. 17 (V - 571).*

(400) *De Scient. Chr., Quaest. IV (V - 23).*

(401) *Ibidem, ad 20 (V - 26).*

non ostante che anche noi abbiamo l'intuizione delle idee divine, viene cioè a dire Bonventura, la nostra conoscenza differisce grandemente da quella dei beati, perchè questi le intuiscono in modo perfetto e distinto, noi invece imperfettamente e oscuramente. Ma il dire che la nostra intuizione è imperfetta ed oscura non è un escluderla, ma al contrario è un ammetterla; è quindi certo che anche in questo punto fondamentale Bonaventura si trova in perfetto accordo con Agostino.

Si potrebbe obiettare che essendo lo spirito umano infinitamente inferiore a Dio, non è possibile che esso possa elevarsi fino a lui; ma Bonventura non ha lasciata senza risposta neppure questa domanda: egli, sempre nella *Quaestio*, ricorda la distinzione agostiniana della *ratio superior* e *inferior* e aggiunge che nella prima risplende in modo speciale l'immagine di Dio. Per questa ragione, egli scrive, l'anima nostra, non ostante l'infinita distanza in perfezione che sempre la separa dalla divinità, può con la parte superiore della sua ragione raggiungerla ed intuire in essa quella verità immutabile che la rende atta a conoscere e a giudicare con certezza (402).

(402) Haec autem portio superior est illa, in qua est imago Dei, quae et aeternis regulis inhaerescit et per eas quidquid definit certitudinaliter iudicat et definit; et hoc competit ei, in quantum est imago Dei. *De Scient. Chr.*, Quest. IV (V - 24).

11. — Possiamo quindi concludere che Bonaventura ed Agostino concordano nell'ammettere un intuito della verità in Dio. Si comprende quindi come gli ontologi abbiano preteso sostenere che la loro teoria trova nel vescovo di Ippona e nel dottor Serafico i primi e più autorevoli assertori. Si comprende pure come lo Zigliara, volendo dimostrare che la pretesa degli ontologi non ha fondamento alcuno, abbia creduto di raggiungere più facilmente il proprio intento, sostenendo che nè l'uno nè l'altro dei due dottori ha mai ammesso alcun intuito dell'essere divino. Abbiamo già visto come a provar questo nessun valore abbia l'argomento che lo stesso Zigliara attinge all'Aquinate; ma un altro ne arreca il nostro autore. Egli osserva che per Agostino la verità, o meglio una similitudine della verità, è nell'animo e non già contemplata dall'anima nella realtà divina come vorrebbero gli ontologi (403). Ora che per Agostino la verità e non solo la sua similitudine sia nello spirito umano è cosa fuor di dubbio; egli infatti con parole diverse non fa che ripetere il suo ben noto principio: *in interiore homine habitat veritas*; ma esclude egli forse con ciò che l'anima intuisca in Dio o apprenda direttamente da Dio quella verità che forma la sua maggiore perfezione?

(403) ZIGLIARA — Op. cit., v. 1, p. 250.

Bonaventura stesso ci dà la risposta. Egli nel passo già ricordato dei *Commentaria*, dove sostiene che l'anima conosce Dio non mediante una idea astratta, ma perchè esso è a lei immediatamente presente, aggiunge che l'intelletto resta ciò non ostante informato da una notizia o similitudine di Dio che, se non è astratta da Dio, è però da lui impressa o derivata. Anzi aggiunge ancora che questo è l'insegnamento di Agostino e adduce a prova il passo del *De Trinitate* (404): *Quemadmodum, cum per sensum corporis discimus corporea, fit eorum aliqua similitudo in animo nostro... ita cum Deum nominamus... fit aliqua Dei similitudo; illa notitia tamen inferior est, quia in inferiori natura est* (405).

Ora nessuno potrà negare che questo passo rischiarì tutta la ideologia di Bonaventura e di Agostino insieme, e particolarmente il rapporto

(404) *De Trinit.*, l. 11, c. 11, n. 16.

(405) Deus est praesens ipsi animae et omni intellectui per veritatem; ideo non est necesse, ab ipso abstrahi similitudinem per quam cognoscatur; nihilominus tamen, dum cognoscitur ab intellectu, intellectus informatur quadam notitia, quae est velut similitudo quaedam non abstracta, sed impressa, inferior Deo, quia in natura inferiori est, superior tamen anima, quia facit ipsam meliorem. Et hoc dicit Augustinus nono de Trinitate, capitulo undecimo: « *Quemadmodum* etc. — In *I Sent.*, d. 3, p. 1, a. u., q. 1, ad 5 (I - 70).

della stessa con l'ontologismo. Con esso infatti Bonaventura non esclude, anzi conferma che la nostra conoscenza di Dio è effetto di un contatto immediato del nostro intelletto con Dio, ossia di un intuito diretto; ma ci lascia anche comprendere che essa non si esaurisce nell'intuito di una realtà trascendentale.

Questo nostro intuito è infatti assai diverso da quello con cui i beati contemplano l'essenza di Dio. Di questo veramente si può dire che non è solo un elemento della conoscenza dei beati, ma che tutta in sè la compendia; perchè le anime beate mediante tale atto vedono sì chiaramente l'essenza di Dio, e in essa tutta la realtà, da rimanere, come lo stesso Bonaventura afferma, in certo modo assorbite nella chiarezza del lume divino (406). L'intuito dello spirito umano invece o, per dirla con Bonaventura, dell'uomo viatore, è solo l'elemento iniziale della conoscenza umana; anzi per Agostino e per il Serafico esso non è contemplazione di una verità esteriore, ma piuttosto una impressione della verità nello spirito, ossia un acquisto e un possesso di essa. Infatti Agostino non solo dice con Bonaventura che noi conosciamo Dio per-

(406) *Beatae animae vident ipsum luminis fontem, in quo reficiuntur, quiescunt, delectantur et quodam modo a claritate illius luminis absorbentur, ut Deus ab eis undique conspiciatur et videatur etiam in ipsis.* — In *III Sent.*, d. 14, a. 1, q. 3 (III - 504).

chè egli è presente in noi, ma aggiunge che la verità divina passa, sia pur senza abbandonar Dio, da Dio all'uomo — come poi doveva dire anche lo Pseudo-Dionigi (407) — a quella guisa che l'immagine passa dal sigillo alla cera (408), in modo che l'intelletto umano non tanto in Dio quanto in se stesso la vede e la contempla; o meglio in se stesso, data la immediata presenza di Dio, così intimamente la possiede da permettere sia a lui che al Serafico, di affermare che esso è formato dalla stessa divina verità (409). Anzi Bonaventura attribuisce tanta importanza al principio che Dio è conoscibile perchè presente all'anima nostra, da credere di poter dire che i viatori non vedono l'essenza di Dio, ma conoscono Dio solo in *aliquo effectu interiori* o *per speculum et in aenigmate*; nell'anima propria cioè, la quale per la presenza in essa di Dio è veramente uno specchio della divinità (410).

(407) *De Divinis Nominibus*, c. 9.

(408) *De Trinit.*, l. 14, c. 15.

(409) Augustinus dicit, quod immediate ipsa mens a prima veritate formatur. In *II Sent.*, d. 1, p. 2, a. 2, q. 2 (II - 45). Vedi anche *Itiner.* c. 5, n. 1.

(410) In solo statu gloriae videbitur Deus immediata et in sua substantia ita quod nulla erit ibi obscuritas. In statu vero innocentiae et naturae lapsae videtur Deus mediante speculo; sed differenter, quia in statu innocentiae videbatur Deus per speculum clarum; nulla enim erat in anima peccati nebula. In statu vero

E' quindi facile riconoscere che l'esistenza della verità o della idea di Dio nel nostro spirito non esclude l'immediatezza della nostra intuizione, essendone essa idea l'effetto e non il mezzo. Cade quindi anche il nuovo argomento dello Zigliara, ma però riman vero che Bonaventura ammettendo che l'idea di Dio o la verità è nello spirito umano come in soggetto, si allontana di non poco dagli ontologi.

L'intuizione in Dio non è infatti elemento sufficiente perchè una dottrina possa dirsi ontologica, giacchè se ciò fosse l'ontologismo potrebbe venire a confondersi con lo psicologismo. Questo si verificherebbe anzi nel caso nostro: se infatti è proprio dello psicologismo l'affermare che è necessario rivolgersi al proprio spirito per arrivare alla conoscenza della realtà tutta, non vi ha dubbio che psicologismo, e psicologismo nel miglior senso della parola, cioè vera soggettività, debba dirsi ogni dottrina la quale, come quella di Bonaventura e di Agostino, insegni espressamente che nell'anima umana si trova la verità. In tal modo infatti l'anima umana diviene la misura di tutte le cose, e non già nel senso degli antichi scettici, ma perchè

miseriae videtur per speculum obscuratum per peccatum primi hominis; et ideo nunc videtur per speculum et in aenigmate. Aenigma enim, sicut dicit Augustinus decimo quinto de Trinitate, est similitudo obscura. In *II Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3 (II - 545).

ha in se stessa la norma per giudicare infallibilmente delle cose tutte. L'ontologismo invece è ben lontano dalla soggettività: esso non si limita infatti ad ammettere l'intuito, ma esaurisce la conoscenza di Dio, anzi della realtà tutta, nell'intuito della stessa realtà divina e degli archetipi eterni. Per l'ontologo cioè, lo spirito non deve rivolgersi a se stesso per conoscere Dio e la verità, ma fuori di se stesso, essendo la realtà divina tutta e sempre esteriore allo spirito. Possiamo quindi ben dire che per l'ontologo l'idea di Dio o la verità non è in noi, ma soltanto in Dio. E' questo infatti l'insegnamento non solo del Melebranche (411), ma anche del Gioberti, il quale benchè sempre parli dell'*Idea*, non intende però con tal voce significare, come egli stesso ci avverte (412), qualche cosa di nostro, ma il vero assoluto ed eterno in quanto si affaccia allo spirito umano

(411) Dieu on l'infini n'est pas visible par une idée qui le représente. L'infini est à lui meme son idée. *Deuxieme entretien*, edition Simon, Paris Charpentier, 1859, V, p. 521 — Selon notre sentiment, nous voyons Dieu lorsque nous voyons des vérités éternelles, non que ces vérités soient Dieu, mais parce que les idées dont ces vérités dépendent sont en Dieu. *De la Recherche de la Verité*, l. 3, p. 2, c. 6.

(412) GIOBERTI — *Introduzione allo Studio della Filosofia* - v. 1, c. 3.

per essere dal medesimo intuito qual'è realmente.

Più che con le varie forme di ontologismo l'ideologia bonaventuriana presenta punti di contatto con la dottrina rosminiana. Anche Rosmini infatti ammette nello spirito umano una idea condizione di ogni conoscenza, l'idea cioè dell'essere e la fa derivare come Bonaventura da una intuizione. Anzi possiamo dire che, da un determinato punto di vista, l'accordo con Bonaventura è in Rosmini maggiore di quanto egli stesso creda. Nel *Nuovo Saggio sull'Origine delle Idee* il filosofo di Rovereto distingue infatti esplicitamente la propria idea dell'essere dall'idea di Dio ammessa da Bonaventura (413); ma se teniamo presente quanto egli insegna circa la natura e il contenuto dell'idea dell'ente, siamo indotti a concludere che la distinzione affermata si riduce a ben poca cosa, anzi scompare affatto.

L'idea dell'essere contiene infatti, come quella di Dio, le idee o le ragioni di tutte le cose e l'esperienza è considerata dal Rosmini necessaria, non perchè essa apporti all'idea in-

(413) Non è dubbio che questo sommo uomo, non dirò italiano, perchè del mondo, pone essere nell'uomo innata l'idea dell'essere attualissimo (*Itin. mentis in Deum*); cioè più di me; perciocchè io pongo innata solo l'idea dell'essere comune e perfettamente indeterminato. *Nuovo saggio*, v. 2, p. 2, c. 4, a. 5, a. 2, nota ult.; ediz. Pagliani, p. 110.

nata di essere degli elementi di cui questa sia priva; ma unicamente per rilevare o mettere in evidenza i modi e le determinazioni degli enti reali; queste infatti, sebbene siano tutte in essa idea contenute, non possono, per l'imperfezione del nostro intelletto essere nella medesima vedute distintamente e chiaramente (414). L'ente ideale è cioè la fonte di ogni nostra conoscenza, come l'idea di Dio in Bonaventura. Ma ciò non basta; il Rosmini ci dice infatti che esso è la verità (415) ed *un'appartenenza di Dio*, e scrive a proposito di esso nella *Teosofia*: *Vi è adunque nella natura dell'universo, cioè nelle intelligenze, che sono in esso, qualche cosa, a cui conviene la denominazione di divino, non dico in un senso figurato, ma in un senso proprio* (416). Anzi nella stessa opera viene ad ammettere che esso non sia altro che Dio stesso quando scrive: *la mente del Padre conosce lo*

(414) Non è già che dall'idea sola dell'ente possibile, ove perfettamente fosse compresa, non dovessero emanare necessariamente tutti i modi e le determinazioni possibili degli enti reali; ma la mente nostra non concependo l'ente possibile in un modo perfetto, ha bisogno dell'esperienza per rilevare o concepire le determinazioni dell'ente. Op. cit., v. 2, p. 1, c. 3, a. 1, o. 3, nota; ediz. cit., p. 32.

(415) L'idea dell'ente universale è appunto ciò che gli uomini tutti chiamano verità. Op. cit., v. 2, p. 2, c. 2, a. 2, nota, ult.; ediz. cit., p. 70.

(416) *Teosofia*, v. 4, n. 2; ediz. Intra, 1889, p. 6.

essere iniziale e questa conoscenza non importa che Dio veda qualche cosa che abbia una natura differente dalla propria, ma la propria natura sussistente oggettivamente nel suo Verbo, cioè qualche cosa che non si distingue dal Verbo realmente ma secondo la ragione (417), cioè per una astrazione mentale.

Nè poteva il Rosmini evitare questa conclusione: se infatti Dio è l'essere o l'attuale esistenza senza limitazione alcuna, come il Rosmini stesso riconosce (418) e come ogni teista non può non ammettere; è chiaro che l'idea dell'ente, cioè a dire la nozione dell'*attuale esistenza universale* (419), non può non identificarsi con l'idea di Dio, ed essere così la primitiva nozione che di Dio ha lo spirito umano, come sempre il Rosmini afferma. Anzi per le ragioni già addotte a proposito della ideologia tomistica possiamo aggiungere che se il Rosmini volesse mantenere una reale distinzione fra l'idea dell'essere e l'idea di Dio, quella si rivelerebbe del tutto insufficiente a darci il concetto anche del minimo fra gli enti. Parimenti gioverà osservare che l'esempio del Rosmini, il quale dopo aver distinta l'idea dell'essere dal-

(417) *Teosofia*, v. 1, n. 490; ediz. cit.; p. 445.

(418) *Nuovo Saggio*, v. 2, p. 2, c. 1, a. 6, nota ult.; ediz. cit. p. 68.

(419) *Nuovo Saggio*, v. 2, p. 2, c. 4, a. 4, par. 3; ediz. cit., p. 101.

l'idea di Dio, finisce per identificarle, prova sempre più quello che già notavo a proposito dell'Aquinate: che i filosofi teisti, se vogliono affermare l'oggettività e l'assolutezza della nostra conoscenza, sono costretti dalla logica a farla derivare tutta quanta da quella di Dio, e perciò a porre nello spirito umano la verità divina, e quindi a deificarlo di fatto, checchè essi possano dire o escogitare in contrario. Se infatti Dio è la verità, come possiamo possedere la verità senza possederè Dio?

A parte lo spirito che vi si nota, non era quindi fuor di proposito quanto scriveva il tradizionalista Bonnetty a proposito delle dottrine rosminiane: *ces principes renferment en réalité, et par une conséquence logique, tout le rationalisme; c'est la vérité mise dans l'homme directement par Dieu lui-même; donc c'est en soi qui on doit chercher la vérité; donc chacun a le droit de la chercher, de la trouver et de comparer tout le reste à cette première règle toute divine... Or, c'est là le rationalisme et le pantheisme, c'est-à-dire la confusion de la raison divine et de la raison humaine. Toutes les ressources de la dialectique n'empêchent pas la rectitude de cette conclusion... Et c'est, en effet, celle qui tire et qu'applique en ce moment l'esprit humain* (420). Egli avrebbe solo dovuto

(420) *Annales de Philos. Chét.*, anno 1849, t. XX, p. 290.

estendere tutto questo anche ad Agostino e a Bonaventura.

12. — Infatti il gran principio che nello spirito umano vi è la verità perchè in essa vi è Dio è, come già abbiamo compreso, il fondamento di tutta la dottrina agostinistica e bonaventuriana del conoscere; la quale ci si presenta così con tale una impronta di soggettività e di modernità da farci dimenticare le manchevolezze di cui certo non è priva.

Sarebbe troppo lungo trattare dello sviluppo e dell'importanza che questo principio ha avuto dall'epoca di Bonaventura fino a noi. Ma quando si pensi che esso rende inutile qualsiasi organo esterno di trasmissione della verità, si comprende subito come la sua importanza debba essere stata immensa, prima di tutto nel campo religioso. In esso infatti trovarono il proprio fondamento non solo le varie correnti mistiche, ma anche tutti i moti miranti a scalzare l'autorità della chiesa e perciò in primo luogo la stessa grande riforma. Quando Lutero scriveva: *Augustinus totus meus est*, non prendeva abbaglio, ma mostrava di aver compreso che al pensiero latino egli doveva non solo qualche teoria, ma i principi fondamentali di tutta la sua dottrina.

Parimenti quando si consideri che la filosofia moderna si distingue dall'antica specialmente per la sua soggettività, si comprende subito

come l'importanza del principio che Agostino e il Serafico ci hanno lasciato, debba essere stata non meno grande nel campo più strettamente filosofico. Di esso si impadronirono i filosofi del Rinascimento. Prima il Cusano, quando scriveva che l'uomo è un Dio umano, perchè in lui non solo l'universo, ma Dio stesso è presente (421). Poi più espressamente il Ficino, quando affermava, ad esempio nella *Theologia Platonica* (422), che Dio non è estraneo all'intelletto umano come il suono alla vista, ma che è intimo ad esso, anzi l'intelligibile primo, il principio, il mezzo, il fine di tutta la nostra virtù e azione intellettuale. Tutti sanno poi quanta importanza abbia avuto in Bruno il principio che essendo la divinità più intima a noi che noi a noi medesimi, in noi dobbiamo ricercare e possiamo ritrovare la verità assoluta.

Ma la fecondità di questo principio non si arrestò certo al Rinascimento. Cartesio infatti, se si allontana da Agostino e da Bonaventura quando insegna che l'esistenza di Dio è una verità che ha bisogno di essere dimostrata, fini-

(421) Homo enim Deus est, sed non absolute, quoniam homo. Humanus est igitur Deus. Est igitur homo μικρόκοσμος, aut humanus quidam mundus. Regio igitur ipsa humanitatis, Deum atque universum mundum, humanali sua potentia ambit. — *De Coniecturis*, l. 2, c. 14, Basilea; 1565, p. 109.

(422) *Theol Plat.*, l. 18. c. 8.

sce poi per accordarsi con essi quando afferma che in Dio solo e nella sua infinita perfezione, e non già nella semplice evidenza, sta il fondamento prima e assoluto di ogni certezza. Così la scuola di Port-Royal non deve ad Agostino solo la dottrina sulla grazia, ma a lui non meno che a Cartesio anche quella del conoscere. Nicole ad esempio si ispirava al vescovo di Ippona quando parlava di una ragione universale che è in Dio, che è anzi Dio stesso, e che illumina tutti gli spiriti della sua luce (423); e Pascal pure, quando insegnava che per conoscere la verità abbiamo bisogno delle ispirazioni di quel Dio *qui s'unit au fond della nostra anima* (424) e che è sempre in noi, benchè non sempre avvertito.

In Fenelon poi l'imitazione di Agostino è, a questo proposito, presso che letterale; egli infatti ripetutamente ricorda *ce maitre interieur, qui nous fait faire, qui nous fait parler, qui nous fait croire, qui nous fait douter, qui nous fait avouer nos erreurs ou confirmer nos jugements, et dont la voix se fait entendre d'un bout de l'universe a l'autre, cette raison parfaite, qui est si près de nous et si différente de nous, cette raison qui est Dieu même* (425).

(423) *Instructions sur le symbole.*

(424) *Pensées*, p. 2, c. 18, n. 3, ediz. cit. p. 244.

(425) *Traité de l'Existence de Dieu*, p. 1, c. 2.

Parimenti Leibniz si ricollega ad Agostino, e quindi anche a Bonaventura, quando insegna che noi conosciamo l'essere perchè è in noi; quando concepisce le sue monadi come microcosmi in cui le idee distinte sono la rappresentazione di Dio; quando afferma che tutta la verità esiste in esse e che a noi non resta che scoprirla, illuminarla e svilupparla. Egli stesso anzi confessa di ispirarsi ad Agostino nel considerare Dio come il fondamento ultimo della verità e come l'originale da cui derivano le idee e verità che sono impresse nelle nostre anime (426).

Il breve accenno già fatto al Laberthonnière è poi per sè sufficiente a farci comprendere che anche questo scrittore, e perciò, possiamo dire, tutto il modernismo filosofico, farà dipendere la conoscenza della verità dalla sua presenza in noi. *La conoscenza dell'essere*, ci dice egli infatti, *non ci viene dal di fuori. Per conoscere l'essere fuori di sè bisogna cominciarlo a conoscere in se stessi* (427); anzi egli va ripetendo sempre questo concetto (428), tanto che il Gentile poteva scrivere, che il suo principio fonda-

(426) *Nuovi Saggi sull'intelletto umano*; ediz. Laterza, v. 1, p. 49, 66, 73; v. 2, p. 211.

(427) LABERTHONNIÈRE — Op. cit., p. 62.

(428) Per conoscere veramente e pienamente Dio e gli altri esseri bisogna dunque trovarli nel proprio io. Ivi, p. 69.

mentale è questo: la verità è in noi, è noi stessa (429). Ma i limiti di questo studio non ci permettono di ricercare quale influenza la dottrina di Agostino e di Bonaventura abbia esercitato nello sviluppo del pensiero moderno.

13. — Per ritornare alla *Quaestio* osserverò che il Serafico, dopo aver esposti numerosissimi argomenti non solo in favore, ma anche contrari alla conoscenza *in rationibus aeternis* ed avere confutati questi ultimi, passa nel *respon-deo* ad indicare il modo in cui la stessa deve essere intesa.

Comincia col dire che vi sono tre modi diversi di concepirla od intenderla. Secondo il primo di questi modi tutta la conoscenza nostra si ridurrebbe alla contemplazione delle idee divine od archetipe. Bonaventura rigetta questa opinione perchè in tal modo la nostra conoscenza intellettuale non differirebbe nè dalla visione beatifica, nè dalla conoscenza delle cose nel Verbo, nè dalla conoscenza mistica o *sapientia*, nè dalla conoscenza infusa o ottenuta per mezzo della rivelazione. Aggiunge anche che essa conduce allo scetticismo, perchè essendo le idee archetipe di fatto occulte alla mente umana, il ridurre la nostra conoscenza alla contemplazione di esse, equivale a negare al nostro intelletto

(429) GENTILE — *Il Modernismo*, ecc., p. 27.

la capacità di raggiungere la verità (430). Non è qui il caso di discutere il valore di questa confutazione, piuttosto gioverà osservare che l'opinione qui rigettata dal Serafico corrisponde sostanzialmente alla platonica; del resto lo stesso Bonaventura dice che essa fu seguita anche dalla prima Accademia. Possiamo così anche da questo solo passo concludere, che errerebbe chi definisse semplicemente come platonica l'ideologia bonaventuriana.

Il secondo modo corrisponde, come già ho accennato, alla interpretazione tomistica; consiste cioè nel ridurre la conoscenza *in rationibus aeternis* ad una semplice influenza e concorso

(430) Uno modo ut intelligatur quod ad certitudinalem cognitionem concurrat lucis aeternae evidentia tanquam ratio cognoscendi tota et sola. Et haec intelligentia est minus recta, pro eo quod secundum hoc nulla esset rerum cognitio nisi in Verbo; et tunc non differret cognitio viae a cognitione patriae, nec cognitio in Verbo a cognitione in proprio genere, nec cognitio naturae a cognitione gratiae, nec cognitio rationis a cognitione revelationis; quae omnia cum sint falsa, nullo modo est ista via tenenda. Ex hac enim sententia, quam quidam posuerunt, nihil certitudinaliter cognosci nisi in mundo archetypo et intelligibili, sicut fuerunt Academici primi, natus fuit error, ut dicit Augustinus contra Academicos libro secundo, quod nihil omnino contingeret scire, sicut posuerunt Academici novi, pro eo quod ille mundus intelligibilis est occultus mentibus humanis. *De Scient. Christi*, Quest. IV (V - 22).

di Dio e nel negare che le idee eterne possano essere in qualsiasi modo oggetto immediato di conoscenza. Egli rigetta questa opinione, come pure già si è detto, specialmente perchè contraria al pensiero di Agostino, insegnando questi espressamente che le idee divine sono la norma a cui l'intelletto nostro si conforma in ogni atto di conoscenza, e perciò oggetto e non soltanto principio e causa di conoscenza. Per Bonaventura accettarla equivarrebbe a dire che Agostino ha errato, il che a suo parere è addirittura assurdo. Il Serafico aggiunge tuttavia un'altra ragione: questa influenza, egli scrive, non può essere altro che o il concorso generale di Dio ad ogni azione delle creature, oppure un influsso speciale di grazia. Ma non può trattarsi del concorso generale, perchè in tal caso Dio non sarebbe datore del sapere se non nel grado in cui egli è fecondatore della terra; non può trattarsi dell'influsso speciale, perchè in tal caso ogni conoscenza sarebbe infusa e nessuna acquisita od innata (431). Ora si potrà discutere sul va-

(431) *Alio modo ut intelligatur quod ad cognitionem certitudinalem necessario concurrat ratio aeterna quantum ad suam influentiam, ita quod cognoscens in cognoscendo non ipsam rationem aeternam attingit, sed influentiam eius solum. Et hic quidem modus dicendi est insufficiens secundum verba beati Augustini, qui verbis expressis et rationibus ostendit, quod mens in certitudinali cognitione per incommutabiles et ae-*

lore di questi argomenti, ma nessuno, io credo, potrà dopo parole tanto chiare, convenire con gli editori di Quaracchi, i quali concludono una lunga disquisizione in proposito affermando essere chiarissimo e patente che Bonaventura, e proprio nella *Quaestio*, intende la conoscenza in *rationibus aeternis* alla maniera stessa di Tommaso (432); oppure col De Wulf, il quale scrive che in questa importante questione... non vi

ternas regulas habet regulari, non tamen per habitum suae mentis, sed tanquam per eas quae sunt supra se in veritate aeterna. Et ideo dicere, quod mens nostra in cognoscendo non extendat se ultra influentiam lucis increatae, est dicere, Augustinum deceptum fuisse, cum auctoritates ipsius esponendo non sit facile ad istum sensum trahere; et hoc valde absurdum est dicere de tanto Patre et Doctore maxime authentico inter omnes expositores Sacrae Scripturae. Praeterea illa lucis influentia aut est generalis, quantum Deus influit in omnibus creaturis, aut est specialis, sicut Deus influit per gratiam. Si est generalis, ergo Deus non magis debet dici dator sapientiae quam foecundator terrae, nec magis ab eo diceretur esse scientia quam pecunia; si specialis, cuiusmodi est in gratia: ergo secundum hoc omnis cognitio est infusa, et nulla est acquisita vel innata; quae omnia absurda sunt. Ibidem. (V - 23).

(432) Ex omnibus his argumentis patet S. Bonaventuram in his opusculis anecdotis verba: in rationibus aeternis cognoscere, eodem modo intelligere, sicut S. Thomas, scilicet ita ut rationes aeternae sint principium cognitionis, non autem obiectum terminans cognitionis. *De Hum. Cogn. Ratione*, Dissertatio, p. 31.

è che una sfumatura di pensiero fra Bonaventura, Tommaso e Duns Scoto (433).

Rimane il terzo modo, cioè l'interpretazione adottata dal Serafico e da lui sintetizzata nelle parole seguenti: *ad certitudinalem cognitionem necessario requiritur ratio aeterna ut regulans et ratio motiva non quidem ut sola et in sua omnimoda claritate, sed cum ratione creata, et ut ex parte a nobis contruita secundum statum viae*. La nostra conoscenza intellettuale, o la *scientia* come Bonaventura la chiama, richiede adunque l'intuizione delle idee divine o della verità immutabile ed eterna che solo in Dio si trova, ma non si esaurisce in essa; in altre parole la conoscenza intellettuale non è per Bonaventura una visione delle cose in Dio come per gli ontologi o negli archetipi eterni come per i platonici, ma è invece una conoscenza delle cose *in proprio genere*, cioè nelle similitudini o idee che delle medesime si ottengono mediante l'astrazione operata dall'intelletto sulle speci sensibili. Le idee divine sono necessarie perchè l'intelletto agente possa produrre queste similitudini, ma non sono il termine della conoscenza intellettuale; benchè esse siano cioè vero oggetto di conoscenza, contrariamente a

quanto affermano gli editori di Quaracchi (434), pur tuttavia non lo sono in tal modo da appagare il naturale desiderio di conoscere del nostro intelletto (435). Sono invece lo stimolo che muove l'intelletto a trarre dai fantasmi dette similitudini ed insieme la norma per la retta formazione di esse (*ratio regulans et motiva*).

14. — Parlando della conoscenza sensitiva ebbi cura di osservare come essa sia da Bonaventura attribuita all'attività dello spirito umano; ora posso aggiungere che lo stesso deve dirsi della conoscenza intellettuale della realtà sensibile, non ostante che il Serafico debba essere annoverato fra gli innatisti. Ammettendo egli infatti come innata non la idea della cosa già formata, ma solo la norma per formarla, non solo esclude, ma esige questa attività; sarebbe infatti inutile ammettere detta norma se l'intelletto non se ne servisse per la creazione delle speci intellettuali. Abbiamo anzi già visto,

(434) In his autem quae sunt ipsius (animae), in quantum est imago Dei, sicut sunt actiones intellectuales, quibus anima percipit ipsam veritatem immutabilem, (Deus) cooperatur sicut obiectum et ratio motiva. *Sermo IV: Christus unus omnium magister*, n. 17 (V - 571).

(435) Aliter enim attingit illas rationes sapiens, et aliter sciens: sciens attingit illas ut moventes, sapiens vero ut quietantes. *De Scient. Chr.*, Quaest. IV, ad 2 (V - 24).

parlando dell'astrazione, come si espliciti questa attività; essa non è che una continuazione di quella della potenza sensitiva e produce un effetto analogo, quello di rielaborare e trasformare la specie sensibile, come la potenza sensitiva trasforma l'immagine impressa nell'organo dall'oggetto. Se una differenza vi è fra l'azione delle due potenze essa consiste in questo, che mentre la potenza sensitiva raggiunge la certezza, perchè essendo legata all'organo agisce rettamente per necessità di natura, cioè per una specie di retto istinto (436), l'intelletto invece la raggiunge in virtù della norma immutabile che possiede innata in se stesso. Ma ciò come ognun vede nulla toglie alla attività della potenza intellettuale, onde se dobbiamo annoverare il Serafico fra i seguaci dell'innatismo, dobbiamo anche riconoscere che il suo è un innatismo attivistico, almeno per ciò che riguarda la realtà sensibile.

(436) Non est simile de certitudine sensus et intellectus. Certitudo enim sensus venit ex alligatione potentiae operantis per modum naturae circa aliquid determinatae. Certitudo autem intellectus non potest venire ex hac parte, cum sit potentia libera ad intelligendum omnia; et ideo oportet, quod veniat per aliquid non habens alligationem, sed libertatem sine defectibilitate mutabilitatis et fallibilitatis; et talis est lux et ratio sempiternae veritatis: et ideo ad illam recurritur sicut ad fontem omnis certitudinis. — *De Scient. Chr.*, Quaest. IV, ad 11 (V - 25).

Parimenti possiamo aggiungere che in Bonaventura la funzione dell'esperienza assume una importanza ben maggiore che non in altre forme di innatismo; tale anzi da permettergli di dire nel *Sermo· Christus Omnium Magister* che sebbene il nostro intelletto raggiunga le idee eterne, pur tuttavia la conoscenza della realtà sensibile è dovuta al senso, alla memoria e all'esperienza (437).

15. — Certo erra chi, come il Borgognoni, crede poter dedurre da questa o da frasi simili che il Serafico è un seguace di Aristotele; ma errerebbe anche chi volesse semplicemente annoverarlo fra i seguaci di Platone; la miglior prova di questo si ha nelle parole che subito dopo Bonventura aggiunge. Egli ha cura di avvertirci che tanto Platone quanto Aristotele hanno errato a questo proposito; questi per

(437) Si (Deus) esset ratio tota, non indigeremus specie et receptione ad cognoscendas res, quod manifeste videmus esse falsum, quia amittentes unum sensum necesse habemus amittere unam scientiam. Unde licet anima secundum Augustinum connexa sit legibus aeternis, quia aliquo modo illud lumen attingit secundum supremam aciem intellectus agentis et superiorem portinem rationis, indubitanter tamen verum est, secundum quod dicit Philosophus, cognitionem generari in nobis via sensus, memoriae et experientiae, ex quibus colligitur universale in nobis, quod est principium artis et scientiae. *Sermo IV*, n. 18 (V = 572).

avere considerata l'esperienza sufficiente per se stessa a darci la certezza della conoscenza; quello per averla creduta inutile ed inetta a questo scopo. Ma se questi due sommi non hanno saputo evitare ogni errore, vi è però chi è riuscito a tanto, e che perciò agli occhi di Bonaventura si presenta come ben superiore ai medesimi. E' questi Agostino, il quale ha saputo tenere nel debito conto tanto l'intuizione quanto l'esperienza ed ha potuto perciò, riconoscendo la necessità dell'una e dell'altra, darci una retta spiegazione della conoscenza intellettuale (438).

(438) *Undo quia Plato totam cognitionem certitudinem convertit ad mundum intelligibilem sive idealem, ideo merito reprehensus fuit ab Aristotele, non quia male diceret, ideas esse et aeternas rationes, cum in hoc laudet Augustinus, sed quia, despecto mundo sensibili, totam certitudinem cognitionis reducere voluit ad illas ideas, et hoc ponendo, licet videretur stabilire viam sapientiae, quae procedit secundum rationes aeternas, destruebat tamen viam scientiae, quae procedit secundum rationes creatas, quam viam Aristoteles e contrario stabiliebat, illa superiore neglecta. Et ideo videtur, quod inter philosophos datus sit Platoni sermo sapientiae, Aristoteli vero sermo scientiae. Ille enim principaliter aspiciebat ad superiora, hic vero principaliter ad inferiora. Uterque autem sermo, scilicet sapientiae et scientiae, per Spiritum sanctum datus est Augustino, tanquam praecipuo expositori totius Scripturae, satis excellenter, sicut ex scriptis eius apparet. Ibidem.*

In verità non solo Agostino, ma dietro il suo esempio, tutti i migliori pensatori medioevali avevano associata l'esperienza all'intuizione delle idee divine, Anselmo d'Aosta ad esempio, e per ricordare un nome per più di un aspetto originale, Gilberto de la Porrée (439). Ma Bonaventura è persuaso di seguire le orme dirette del dottore africano, nè gli si potrebbe in verità dar torto. Benchè infatti Agostino sia comunemente considerato come un seguace della ideologia platonica, egli in realtà si discosta da Platone almeno quanto Bonaventura. Anche per Agostino infatti la sensazione non è occasione per contemplare semplicemente o ricordare le idee, ma invece per formarle e farle sorgere nello spirito, sia pure in virtù della verità che in esso è presente. Quando infatti egli parla delle speci delle cose sensibili usa espressioni che non possono lasciar dubbio in proposito, perchè non fa che ripetere, come vedemmo a proposito della conoscenza sensitiva, che lo spirito le forma e sviluppa in se stesso, anzi dalla sua stessa sostanza (440). Nè è da credere che questa azione formativa dello spirito sia limitata alla produzione delle speci sensitive; ad escluderlo basterebbe il fatto che nei passi in parola Agostino tratta della conoscenza in ge-

(439) GILSON — Op. cit., p. 53 e 59.

(440) *De Trinit.* — l. 10, c. 5, n. 7; *De Genesi ad Litt.*, l. 12, c. 16, n. 33 e c. 14, n. 51.

nere e non solo della sensitiva. Inoltre nel *De Trinitate*, dopo aver detto che fra le speci che corrispondono ai vari gradi di conoscenza vi è un rapporto di dipendenza, e con parole tali da far quasi ritenere che anche per lui la specie inferiore sia come per Bonaventura la materia da cui lo spirito trae la superiore (441), aggiunge che la conoscenza intellettuale si forma dalla specie che è nella memoria come la sensitiva si forma dalla corporea (442).

Si aggiunga che anche egli attribuisce al senso e all'esperienza la conoscenza della realtà sensibile, il che non si spiegherebbe qualora ammettesse innata non solo la norma, ma le idee stesse già formate di questa realtà (443).

(441) Nota 328.

(442) Visiones enim duae sunt, una sentientis, altera cogitantis. Ut autem possit esse visio cogitantis, ideo fit in memoria de visione sentientis simile aliquid, quo se ita convertat in cogitando acies animi, sicut se in cernendo convertit ad corpus acies oculorum: propterea duas in hoc genere Trinitates volui commendare: unam cum visio sentientis formatur ex corpore, aliam cum visio cogitantis formatur ex memoria. *De Trinit.*, l. 11, c. 9.

(443) Mens ergo ipsa sicut corporearum rerum notitiam per sensus corporis colligit, sic incorporearum per semetipsam. Ibidem, l. 9, c. 3, n. 3 — Mens itaque humana prius haec quae facta sunt per sensus corporis experitur, eorumque notitiam pro infirmitatis humanae modulo capit et deinde quaerit eorum causas. *De Gen. ad Litt.*, l. 4, c. 31.

Anzi la concordanza fra Bonaventura e Agostino è tanto evidente a mio giudizio, da indurre a supporre che coloro i quali sostengono, come il Lutz, che l'ideologia bonaventuriana è composta di elementi aristotelici ed agostinistici fra loro difficilmente conciliabili, non abbiano ben considerato il pensiero del dottor africano e specialmente questi passi in cui egli attribuisce espressamente al senso e all'esperienza la conoscenza delle cose sensibili. Se il Lutz vi avesse portata attenzione, avrebbe certamente compreso che Agostino non dice in favore della necessità dell'esperienza meno di quanto dica Bonaventura nel passo già ricordato del *Sermo* (444), che è certo fra quelli del Serafico il più favorevole ad Aristotele.

16. — Ritengo parimenti di aver già messo in chiaro come non esista alcuna contraddizione fra le affermazioni di Bonaventura circa la necessità sia dell'intuizione che dell'esperienza. Contraddizione vi sarebbe se egli attribuisse all'una e all'altra la stessa funzione; ma insegnando egli invece che l'intuizione dà all'intelletto la norma e l'esperienza la materia per la formazione delle idee, ogni contraddizione sparisce. Non vi è quindi bisogno di ricorrere a spiegazioni insufficienti, come quella messa avanti dal Lutz. Egli crede che l'unico mezzo

(444) Nota 437.

per accordare queste affermazioni sia dato dalla dottrina di Bonaventura sull'anima come immagine di Dio. Ora nessuno vuol negare l'importanza di tale dottrina; abbiamo già visto che Bonaventura ricorre ad essa per spiegare come l'anima umana, non ostante tutta la sua imperfezione, possa intuire in Dio la verità eterna; ma nessun contributo essa può dare per risolvere la questione in parola. Quando infatti il Lutz osserva che Dio creando l'anima ad immagine sua, le impartisce, secondo il Serafico, elementi divini, e che essa in quanto tale ha Dio in sè, come principio movente e coagente in ogni atto di pensiero che implichi il raggiungimento della verità immutabile, non ci dice nulla che valga ad eliminare la presunta opposizione.

Non si può poi convenire con Lutz nelle conclusioni che egli vorrebbe trarre da questa sua pretesa spiegazione. Egli crede infatti che in tal modo si possa attenuare, anzi conciliare il contrasto che egli però afferma esistere fra Tommaso e Bonaventura. La dottrina dell'anima come immagine di Dio sembrerebbe a suo parere mostrare, che per Bonaventura la conoscenza *in rationibus aeternis* significa soltanto che l'anima nostra, nelle sue facoltà superiori, è una *impressio, participatio, sigillatio veritatis primae* (445).

(445) LUTZ — Op. cit., p. 216.

Ora egli osserva che anche Tommaso intende in tal modo la conoscenza *in rationibus aeternis*; egli viene cioè in sostanza ad aderire all'interpretazione dello Zigliara, degli editori di Quaracchi e del De Wulf, della quale già abbiamo riconosciuta la falsità. Possiamo invece rilevare come la interpretazione del Lutz mal si accordi con le sue stesse osservazioni; egli infatti non solo ammette che un vero contrasto esiste fra Tommaso e Bonaventura, ma arriva a dire che l'aver voluto metterli in accordo ha prodotto false interpretazioni del pensiero Bonaventuriano, come quelle del Krause e dello Zigliara (446).

Ma se l'interpretazione del Lutz non è accettabile, neppur quella del Palhoriès può dirsi immune da manchevolezze. Egli parte dall'affermazione di Bonaventura che la verità eterna si manifesta soltanto *generaliter* allo spirito umano (447), per concludere non solo che la conoscenza intuitiva è per noi generica ed oscura, ma anche che essa corrisponde, in modo presso che certo, alla forma della conoscenza nel senso inteso dal Rosmini (448).

(446) LUTZ — Op. cit., p. 212.

(447) Ratio aeterna non sola movet ad cognoscendum sed cum veritate principiorum, non specialiter de se, sed generaliter in statu viae. *De Scien. Ch.*, Quaest. IV, ad 16 (V - 25).

(448) La vérité éternelle se communique à nous de quelque manière; mais ici bas, cette communication

Ho già osservato che Rosmini nel concetto dell'idea primitiva si avvicina al Serafico più di quanto egli creda; ma ora debbo aggiungere che nella parte di cui il Palhoriès si occupa, egli si discosta invece dal Serafico non ostante le sue esplicite affermazioni in contrario. Per Rosmini infatti l'idea dell'ente è la forma della conoscenza non già perchè essa faccia passare all'atto la facoltà intellettuale, ma perchè costituisce e fa esistere questa stessa attività (449), ossia perchè forma, come anche il Rosmini afferma (450), lo stesso intelletto agente e *rende l'anima intelligente e perciò idonea alle operazioni intellettive* (451). Nello svolgere questa teoria il filosofo di Rovereto sostiene che essa

est necessairement limitée, imparfaite et mélangée d'obscurité. C'est plutôt une connaissance générale, on pourrait presque dire, si l'on ne craignait de forcer peut-être la pensée du saint Docteur, que la lumière de la vérité éternelle est la forme de la connaissance dans le sens où l'entendit plus tard Rosmini. Une connaissance purement générale qui n'est la connaissance précise ni de ceci ni de cela, qu'est-ce donc, en définitive, si non une forme de l'entendement. Op. cit., p. 51.

(449) La facoltà di conoscere riceve l'esistenza dall'unione dell'idea dell'ente col nostro spirito. *Nuovo Saggio*, v. 2, p. 2, c. 2, a. 3; ediz. Pagliani, p. 71.

(450) ROSMINI — *Nuovo Saggio*, v. 2, p. 2, c. 4, a. 4, o. 2; ed. cit., p. 106.

(151) ROSMINI — *Nuovo Saggio*, v. 2, *Teoria dell'origine delle idee*; ed. cit. p. 12.

è dalla cristiana antichità quasi a verbo ripetuta e si sforza di dimostrare che essa si trova in Tommaso e specialmente in Bonaventura e in Agostino (452). Per ciò che riguarda Bonaventura, egli si appella specialmente alla espressione dell'*Itinerarium: cum ipsa mens nostra immediate ab ipsa veritate formetur* (453); ma a mio giudizio non si può sostenere che egli abbia colto con precisione il pensiero del Serafico. E' infatti certo per una parte che Bonaventura con quella frase suggeritagli da Agostino, ha inteso semplicemente di affermare l'intimità di Dio alla mente umana o anche di insegnare che Dio influisce immediatamente in essa, senza cioè l'intermediario degli angeli o di altra creatura superiore all'uomo: questo apprendiamo da una obiezione e relativa risposta che trovasi nei *Commentaria*, là dove Bonaventura tratta della superiorità degli angeli rispetto all'uomo (454). D'altra parte è fuor di dubbio che

(452) ROSMINI — *Nuovo Saggio*, v. 2, p. 2, c. 2, a. 2; ed. cit., p. 70.

(453) *Itiner.*, c. 5, n. 1, (V - 308).

(454) Augustinus... dicit, quod immediate ipsa mens a prima veritate formatur et inter ipsam et Deum nihil cadit medium: ergo Angelus non est supra mentem humanam... Dicendum quod est medium secundum dignitatem naturae, vel secundum causalitatem influentiae. Primo modo cadit medium, secundo modo, non. Nam Deus immediate influit in mentem, et ipsa mens immediate a prima veritate formatur. In *II Sent.*, d. 1, p. 2, a. 2, q. 2 (V - 45 e 46).

per Bonaventura l'idea di Dio non si identifica con l'intelletto: egli infatti oltre l'averroistica rigetta anche la teoria di quegli agostinisti che identificano l'intelletto agente con Dio; di più ci dice nei *Commentaria* che quando l'intelletto apprende l'idea di Dio l'anima umana si migliora e perfeziona (455), e nello stesso *Itinerarium* distingue l'intelletto di cui tratta nel capo terzo, dalla idea di Dio di cui tratta invece nel quinto, e della quale anzi dice che è *impressa supra mentem nostram* (456). L'idea di Dio è per Bonaventura effetto di un intuito che all'intelletto naturale compete e perciò può anche dirsi innata; ma perchè lo spirito umano possa compiere questo atto intuitivo è necessario, secondo Bonaventura, che esso sia capace di conoscere; ossia che nel medesimo vi sia una capacità o potenza conoscitiva. Lo stesso Palhoriès riconosce che il Rosmini non può spiegare come avvenga l'intuizione dell'ente, non essendo il soggetto intellettuale, in cui essa si dovrebbe compiere, ancora costituito (457); or bene gli si può osservare che Bonaventura evita questa difficoltà appunto perchè non concepisce l'idea intuita come forma della conoscenza alla maniera del Rosmini.

(455) Nota 405.

(456) *Itiner.*, c. 5, n. 1 (V 308).

(457) PALHORIÈS - *Rosmini*; Alcan, Paris, c. 2,

Però lo stesso Palhoriès mostra di avere qualche dubbio sulla verità della conformità asserita; dove egli lascia da parte ogni riserva è nell'affermare che la conoscenza intuitiva è vuota di ogni contenuto, almeno a riguardo della realtà sensibile (458). Ma a mio parere neppure in questo si può pienamente convenire con lui: l'idea di Dio che in sè racchiude le ragioni di tutte le cose, non può infatti dirsi vuota di contenuto al modo della categoria kantiana; neppur sarebbe accettabile l'espressione del Palhoriès, se egli intendesse significare semplicemente che la conoscenza intuitiva da sola è insufficiente a farci conoscere alcuna cosa in particolare; in tal caso infatti l'espressione sarebbe almeno equivoca, perchè tale insufficienza non proviene dal fatto che l'idea di Dio sia vuota delle idee delle cose particolari, ma dall'esservi esse contenute solo in modo per noi implicito ed oscuro. Più esatto sarebbe adunque il Palhoriès se si limitasse ad affermare che quando l'intelletto possiede solo l'idea di Dio, è privo di ogni conoscenza determinata delle cose create.

E' poi necessario dissentire interamente dal Palhoriès, quando va ripetendo (459) che l'in-

(458) En tout cas, c'est une connaissance vide de tout contenu, au moins par rapport aux objets de l'expérience. PALHORIÈS, *Saint Bonaventure*, p. 51.

(459) PALHORIÈS — Op. cit., p. 37 e 43.

telletto, senza l'aiuto della intuizione della verità eterna, ci può dare una conoscenza sia pure di ordine inferiore, una scienza incompleta o una certezza non assoluta e per conseguenza che l'intuizione delle eterne verità, da lui erroneamente ristretta alle anime pure e sante ed al lume della fede (460), compie solo o perfeziona e non condiziona la conoscenza discorsiva dell'intelletto (461). Infatti se è vero che per Bonaventura l'idea di Dio non si confonde con la potenza intellettuale, è vero ancora che senza di essa l'intelletto non può compiere alcun atto conoscitivo, nè perfetto, nè imperfetto. Si aggiunga che per Bonaventura l'intelletto per sè non erra mai (462): esso può non conoscere, ma quando conosce, conosce sempre la verità, che per il Serafico è sempre eterna ed immutabile; il parlare adunque, a riguardo di Bonaventura di verità contingenti che si apprendono mediante la conoscenza discorsiva, e di verità assolute che si apprendono mediante l'intuizione (463), è dir cosa senza significato alcuno.

(460) PALHORIÈS — Op. cit., p. 42 e 72.

(461) Ainsi S. Bonaventure peut déclarer que la connaissance de l'intellect ne s'achève que par l'intuition des vérités éternelles. Op. cit., p. 56.

(462) Intellectus quantum est de se nunquam errat. In *II Sent.*, d. 24, p. 2, a. 1, q. 1, ad 4 (II - 573).

(463) PALHORIÈS — Op. cit., p. 55.

Parimenti è necessario dissentire dal Palhoriès quando, a proposito del rapporto di priorità fra le due forme di conoscenza, finisce per escludere che la conoscenza intuitiva preceda, non dico cronologicamente, ma logicamente la discorsiva (464). Se infatti l'intuizione ci dà la norma per la formazione di ogni atto conoscitivo, la sua precedenza almeno logica è innegabile; e Bonaventura non ha mancato di affermarla espressamente, ad esempio nell'*Itinerarium* come già vedemmo (465). Al Palhoriès si può inoltre osservare che il concepire le due forme di conoscenza come due elementi che concorrono a formare l'atto conoscitivo, è già un negare che una sola di esse possa fornirci una conoscenza qualsiasi.

(464) Il est inutile de chercher un ordre de priorité de l'intuition sur la connaissance discursive ou de celle-ci sur celle-là: en fait les deux opérations sont simultanées: l'intellect actif est a la fois illuminé par la vérité éternelle et sollicité par les objets de l'expérience; c'est le même sujet qui connaît les vérités contingentes et les vérités absolues, c'est en lui qui se fait l'union des deux éléments qui concourent ainsi simultanément a l'acte de la connaissance, sans qu'il y ait lieu de rechercher une priorité chronologique ou seulement logique de l'un sur l'autre — Op. cit., p. 55.

(465) Mira igitur est caecitas intellectus, qui non considerat illud quod prius videt. *Itin.*, c. 5, n. 4 (V - 309).

17. — Quanto finora è stato detto a proposito della conoscenza intellettuale della realtà sensibile riguarda la formazione dei concetti specifici o degli universali, come Bonaventura scrive nel *Sermo*; per terminare adunque di parlare di tal genere di conoscenza dobbiamo chiederci che cosa Bonaventura insegni circa la conoscenza dei singolari: crede egli l'intelletto capace di conoscerli direttamente? E' questa la sentenza di Matteo d'Acquasparta il quale osservando, nella *Quaestio disputata: Utrum intellectus humanus intelligat singularia*, che l'intelletto per poter astrarre da una cosa ha bisogno di conoscere questa cosa, sostiene anzi che esso prima conosce il singolare o la specie singolare e poi, astraendo da questa specie, l'universale (466). Ma non si può dire che in ciò egli segua Bonaventura; questi infatti nei *Commentaria* dice espressamente che l'intelletto umano come tale non può conoscere il singolare, perchè il singolare non perviene ad esso se non per mezzo dell'astrazione, la quale a sua

(466) Prius actus cognoscit hunc hominem; prius enim defertur species singularis ad intellectum et ex illa colligit intentionem universalem, quam ipsum universale intelligat; oportet enim cognoscere ea, ex quibus intentionem cognoscibilem colligit sive abstrahit, ut praedictum est. Matthaei ab Aquasparta — *Quaest. de Fide et Cognit.*; ed. cit., p. 310.

volta lo trasforma in universale (467). Con questo egli non intende però affermare che l'intelletto umano nulla conosca dei singolari. A suo parere infatti la personalità individuale o l'individuo non è costituito dall'unione di qualità accidentali con la forma specifica, ma è originato da principi sostanziali (468), i quali essendo intrinseci non possono essere conosciuti dal senso; si comprende così come egli affermi che il solo intelletto può conoscere i principi intrinseci dei vari individui (469). Intorno al modo di questa conoscenza Bonaventura nulla ci dice; solo esclude, come si è detto, che ad essa l'intelletto pervenga direttamente mediante l'astrazione.

(467) Quoniam ergo singulare non pervenit ad intellectum nisi per istas potentias (sensem particularem et imaginationem) et ascensus per has est secundum abstractionem et depurationem, et abstractio facit de singulari universale: ideo non potest singularia cognoscere ut intellectus nisi intellectus sit separatus vel divinus. In *I Sent.*, d. 39, a. 1, q. 2, ad 2 (I - 689).

(468) Discretio personalis... principaliter dicit quid substantiale..., illud tamen habet ortum a principiis substantialibus. In *II Sent.*, d. 3, p. 1, a. 2, q. 2 (II - 106).

(469) Etsi sensus solummodo sit singularium, intellectus tamen potest esse non solum universalium, sed etiam singularium; unde non est intelligenda illa differentia cum praecisione. Et hoc patet, quia solus intellectus comprehendit intrinseca principia Petri et Platonis; et circumscriptis omnibus accidentibus, dicit, eos esse discretos et distinctos. Ibidem, ad 5 (II - 107).

Ma lo spirito umano oltre le cose particolari conosce anche i primi principi, sia semplici che complessi: in che modo giunge esso a questa conoscenza?

Che i primi principi siano per Bonaventura in certo modo innati non può essere messo in dubbio; per convincersene basta ricordare quanto egli scrive nell'*Itinerarium* a proposito della memoria come tesoro delle conoscenze innate: possiamo anzi aggiungere che ora siamo in grado di meglio comprendere in che consista questo innatismo: dopo quanto si è detto è infatti chiaro che i primi principi sono detti innati da Bonaventura, perchè contenuti essi pure in quella idea di Dio in cui sono le ragioni di tutte le cose. Questa conclusione si deduce del resto anche dall'*Itinerarium*; ivi infatti il Serafico ci dice che la conoscenza dei principi semplici, come il punto, l'istante, l'unità, prova che l'anima li riceve dall'alto e che quella dei principi complessi o dignità prova che essa *habet lucem incommutabilem sibi praesentem in qua meminit invariabilium veritatum* (470). Ma ora si tratta di sapere come l'intelletto passi, dalla conoscenza oscura e indistinta che ha di essi nell'idea di Dio, alla conoscenza chiara e distinta dei medesimi. Avviene ciò per mezzo dell'esperienza, come per le cose sensibili, op-

(470) *Itiner.*, c. 3, n. 2 (V - 303).

pure l'esperienza è al tutto estranea a questo passaggio?

Sarebbe errore accettare senza restrizione alcuna la seconda di queste ipotesi. Infatti nella *Collatio VIII De Donis Spiritus Sancti* Bonaventura ci dice che il lume dell'intelletto non è sufficiente a farci conoscere i principi: la conoscenza di essi, egli osserva, esige la conoscenza dei loro termini; non si può infatti ad esempio, conoscere che il tutto è maggiore della parte se non si conosce che cosa sia il tutto e che cosa sia la parte (471). In corrispondenza a ciò scrive nei *Commentaria* che i principi sono in certo modo innati e in certo modo acquisiti, innati *ratione luminis* acquisiti *ratione speciei* (472). L'esperienza cioè si richiede non direttamente per conoscere i principi, ma solo in quanto è necessaria per conoscere i loro termini; dal che segue che essa non sarà necessaria per conoscere i principi i cui termini siano conoscibili senza bisogno dell'esperienza. Bonaventura ammette l'esistenza di principi di que-

(471) Anima autem nostra habet supra se quoddam lumen naturae signatum, per quod habilis est ad cognoscenda prima principia, sed illud solum non sufficit quia secundum Philosophum principia cognoscimus in quantum terminos cognoscimus. Quando enim scio quid totum quid pars, statim scio, quod omne totum maius est sua parte. *Coll. VIII de Donis S. S.*, n. 13 (V - 496).

(472) In *II Sent.*, d. 39, a. 1, q. 2 (II - 903).

sto genere, e come esempio arreca il principio morale: si deve amare e temere Dio; egli afferma che tanto Dio, quanto l'amore e il timore si conoscono non per mezzo dell'esperienza, ma per altra via e da ciò conclude appunto che il principio ricordato è *simpliciter innatus* (473). In ultima analisi possiamo adunque dire che ciò che ci dà la conoscenza esplicita e distinta dei principi complessi non è la esperienza, ma la conoscenza dei termini. Quando noi arriviamo, o per l'esperienza o per altra via, alla conoscenza dei termini, arriviamo immediatamente anche a quella dei principi (474), o meglio la conoscenza implicita che ne avevamo diventa esplicita.

18. — Se non che non tutta la realtà creata per Bonaventura è sensibile; ci resta dunque a ricercare in che modo il Serafico concepisca la conoscenza della realtà e sostanze spirituali e in particolare quella dell'anima umana.

A proposito della conoscenza dell'anima Bonaventura non fa che seguire Agostino. Questi infatti insegna che l'anima essendo presente a se stessa si conosce per se stessa senza bisogno di

(473) Ibidem (II - 904).

(474) *Cognitio primorum principiorum ratione illius luminis dicitur esse nobis innata, quia lumen illud sufficit ad illa cognoscenda post receptionem specierum, sine aliqua persuasione superaddita propter sui evidentiam. Ibidem (II-903).*

alcuna specie intermedia (475), in modo da permetterci di dire che essa è insieme il conosciuto e il conoscente (476); e Bonaventura nelle *Quaestiones disputatae de Mystério Trinitatis* scrive che nell'anima razionale è innata la conoscenza di se stessa, essendo l'anima presente a se stessa e conoscibile per se stessa (477). Anzi il Serafico, appellandosi anche in questo ad Agostino, aggiunge che in causa della sua semplicità l'anima si conosce tutta con un solo atto (478). Questa conoscenza però, come anche la memoria e l'amore che l'anima nutre naturalmente per sè, è innata nel senso che esiste sempre in abito, non perchè sia sempre in atto. Perchè l'anima si conosca in atto bisogna che si rivolga a se stessa e pensi a sè, ossia è necessario un atto di riflessione, che l'anima non sempre compie (479). Ma

(475) Novit semetipsam per semetipsam. *De Trinit.*, l. 9, c. 3, n. 3.

(476) Mens cum se ipsam cognoscit sola parens est notitiae suae, nam et cognitum et cognitor ipsa est. *Ibidem*, l. 9, c. 12, n. 18.

(477) Inserta est animae rationali notitia sui, eo quod anima sibi praesens est et se ipsa cognoscibilis. *De Mystério Trinit.*, Quaest. I (V - 46).

(478) Agustinus dicit quod quia anima simplex est, ideo cum se novit, totaliter se novit non secundum partem. *De scient. Chr.*, Quaest VI, ad 9 (V - 32).

(479) Illa tria... dupliciter possunt attribui animae videlicet actu vel habitu. Si habitu sic vere et semper attribuuntur ei, quoniam anima per se ipsa nata est sui meminisse, se intelligere et se diligere. Si au-

anche quando è attuale, questa conoscenza è sempre diretta. Bonaventura cioè dissente da Tommaso, il quale sosteneva invece che l'anima si conosce attraverso i propri atti (480), ed afferma perciò una vera autocoscienza dell'anima. L'atto poi con cui l'anima conosce se stessa oltre essere naturale, è anche il primo degli atti riflessi, nel senso che quando l'anima riflette sopra di sè, prima conosce se stessa e poi le cose che in essa sono (481). Ho detto, e poi le cose che in essa sono, perchè per Bonaventura molte realtà spirituali, come la fede per il credente e in genere gli abiti, sono essenzialmente nell'anima (482); ne consegue che per conoscere queste cose lo spirito umano non ha che da rivolgersi a se stesso. Anche insegnando ciò il Serafico non faceva che seguire Agostino; questi infatti, come si è visto, distingue fra la conoscenza delle cose

tem intelligatur in actu sic non semper sibi attribuuntur, quia non semper se cogitat, nec semper super se convertitur. In *III Sent.*, d. 27, dub. 3 (III - 618).

(480) Ex ea enim actus progrediuntur, in quibus actualiter ipsa percipitur. *De Verit.*, a. 5, ad 5, — Anima cognoscitur per actus suos. Ibidem, a. 9 — Non ergo per essentiam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster. *S. T.*, p. 1, q. 87, a. 1.

(481) Intellectualis oculus primo natus est inspicere semetipsum. *Tract. de Plant. Parad.*, n. 14 (V - 578).

(482) Secundum verbum Augustini fides essentialiter existens in anima cognoscitur per sui essentiam. In *III Sent.* d. 23, dub. 3 (III - 503).

sensibili e delle spirituali e, mentre fa dipendere la prima dall'esperienza, afferma che l'anima da se stessa arriva a quella delle seconde (483). Non di tutte però secondo Bonaventura, ma alcune arriva a conoscerle con certezza, altre per congettura, altre in nessun modo, questo perchè non tutte le realtà che sono nell'anima sono in potere dell'anima in modo tale che essa possa averne certa esperienza: ad es., la grazia supera i poteri dell'anima; della esistenza di essa perciò l'anima non può avere certa conoscenza (484). Perchè poi la conoscenza di queste cose si ha in quanto l'anima le sperimenta in se stessa, così Bonaventura chiama sperimentale questo conoscere (485).

Aggiungerò che le questioni riguardanti la conoscenza dell'anima sono state svolte, secondo i principi del Serafico, specialmente dal discepolo di lui Matteo d'Acquasparta, nella *Quaestio disputata: Utrum anima cognoscat semetipsam et habitus qui in ea sunt, per essentiam suam an per actus tantum* (486). Ivi Matteo, oltre riferire le varie opinioni in proposito, insiste sul-

(483) Nota 443.

(484) In *I Sent.* d. 17, p. 1, a. u., q. 3 (I - 298).

(485) *Cognitio qua anima cognoscit illud quod habet in se est cognitio cuiusdam experientiae.* In *III Sent.*, d. 23, dub. 4 (III - 504).

(486) MATTHAEI AB AQUASPARTA - Op. cit., p. 317 - 340.

la possibilità per l'anima di conoscere se stessa e gli abiti propri senza l'intermediario degli atti e spiega in che modo ciò avvenga.

Ma non tutte le realtà spirituali sono nell'anima per la loro essenza, ad esempio la giustizia per l'uomo ingiusto, la carità per il peccatore. Possono anche queste essere conosciute e, in caso affermativo, in qual maniera? Ricaviamo la risposta da quel luogo dei *Commentaria* in cui Bonaventura si propone la questione: *Utrum charitas in universali sit cognoscibilis a non habente eam* (487). Ivi il Serafico afferma che se il peccatore non può avere la conoscenza sperimentale della carità, può però averne una conoscenza speculativa. In quanto al modo ci dice che questa si ottiene mediante una specie innata, che è *impressio aliqua summae veritatis in anima*, e seguita ripetendo a riguardo di essa quanto abbiamo già udito da lui affermare a proposito della similitudine o *notitia* di Dio (488). Non vi è quindi dubbio che le realtà spirituali, che non sono nell'anima per la loro essenza, si conoscono in quanto le loro idee sono contenute in quell'idea dell'essere perfetto, che risplende nella nostra mente, e per la quale, come dice Agostino, conosciamo tutto ciò che conosciamo. Si trova cioè Bonaventura anche in

(487) In *I Sent.*, d. 17, p. 1, a. u., q. 4 (I - 300).

(488) Nota 405.

questo punto, come egli stesso afferma (489), in perfetto accordo con Agostino, il quale come già vedemmo (490), insegna ad esempio che l'uomo giusto conosce la giustizia perchè nel suo spirito si trova impressa la verità.

Il modo di conoscere queste realtà è adunque in sostanza molto simile a quello con cui si conoscono i primi principi; però mentre Bonaventura a proposito di questi afferma che l'occasione per la quale la loro conoscenza diviene esplicita e distinta è la conoscenza dei termini, per ciò che riguarda le realtà spirituali nulla ci dice in proposito. Si può quindi ritenere che la conoscenza di esse diventi esplicita quando si sperimentano, ad esempio atti di fede per la fede, atti di amor di Dio per la carità; ma si può anche ritenere che le realtà spirituali risplendano nell'idea di Dio più chiaramente e distintamente che non le idee della realtà sensibile, in modo cioè che l'intelletto possa conoscerle senza bisogno assoluto dell'aiuto di altri elementi.

(489) Quod Augustinus dicit quod huiusmodi habitus cognoscuntur in ipsa veritate et per similitudines, quae sunt idem quod ipsae, non dicit hoc, quia non fiat aliqua species in intellectu cognoscentis, sed quia in anima non est pura species, sed veritas quaedam ab ipsa veritate impressa. In *I Sent.*, d. 17, p. 1, a. u., q. 4, ad 1 (I - 302).

(490) Nota 394.

Tale in breve la dottrina del dottor Serafico circa la conoscenza intellettuale della realtà creata. Mi sembra che la sola esposizione di essa dimostri la verità di quanto nel compierla ho cercato di dimostrare: essere cioè ingiusto affermare, come il Lutz, che la psicologia bonaventuriana non è che un accozzo di elementi aristotelici ed agostinistici. La dottrina del conoscere intellettuale mostra al contrario, più chiaramente di quella sul conoscere sensitivo, che Bonaventura si è mantenuto fedele alla dottrina agostinistica. Egli ha attinto certamente ad Aristotele, ma solo per sistemare e completare il pensiero del suo maestro, mai per allontanarsene. Per evitare questo egli ha anche date, o accettate, interpretazioni del pensiero aristotelico non sempre critiche ed esatte, il che non gli torna certamente a merito. Bisogna tuttavia riconoscere che in tal modo egli riusciva ad evitare quelle oscillazioni e contraddizioni in cui abbiamo visto essere caduto il suo contemporaneo Tommaso, il quale invece si era proposto di seguire Aristotele, anzi di partire da esso per costruire una sintesi razionale delle dottrine cattoliche.

19. — Ma il dire questo non significa affermare che la dottrina bonaventuriana sulla conoscenza sia immune da manchevolezze. In primo luogo essa parte da un presupposto dogmatico. Il presupposto dogmatico si trova anche nella ideologia della scuola peripatetico-tomistica; in-

fatti l'Aquinate non dimostra, e non avrebbe mai potuto dimostrare, che l'intelletto, forma del corpo umano e perciò limitato e imperfettissimo, sia infallibile nell'astrarre; ma esso è ben più evidente in Bonaventura e nella sua scuola. Neppur egli infatti ha provato, nè poteva provare, l'esistenza nel nostro intelletto dell'idea dell'essere perfetto; anzi non ha neppur risolta l'obiezione derivante dalla mancanza di ogni coscienza in noi di questa idea. Tutta la sua risposta in proposito si riduce a riconoscere la strana cecità del nostro intelletto, che non avverte a ciò che per prima cosa conosce: ma questo è piuttosto un porre il problema che un risolverlo.

Inoltre se egli ritiene, come apprendiamo senza alcun dubbio dalla *Quaestio* (491), che la ragione della necessità dell'esperienza per la conoscenza della realtà sensibile, è l'imperfezione della conoscenza delle ragioni eterne, come può affermare che queste sono la norma per la formazione dei concetti e di ogni atto di conoscenza? Ogni norma infatti deve essere conosciuta ben chiaramente e ben distintamente perchè possa compiere la propria funzione; una conoscenza soltanto confusa e indistinta di essa può

(491) Quia non omnino distincte videmus illas rationes in se, ideo non sunt tota ratio cognoscendi, sed requiritur cum illis lumen creatum principiorum et similitudines rerum cognitarum — *De scient. Chr.*, Quaest. IV, ad 16 (V - 25).

sempre infatti dar luogo ed errori, anzi rendere impossibile lo stesso giudicare. Si aggiunga che l'idea di Dio, essendo nello spirito umano come in soggetto, viene a contrarre i caratteri di imperfezione dello spirito stesso; onde non si comprende come possa essere norma e sorgente di una conoscenza immutabile ed infallibile, quale sarebbe la umana secondo Bonaventura.

Bisogna però riconoscere che a Bonaventura non è sfuggita interamente questa difficoltà. Infatti all'obiezione che niente noi potremo conoscere chiaramente, se per conoscere è necessario raggiungere le ragioni eterne, e se queste non possono essere da noi raggiunte che in modo confuso, egli risponde che una conoscenza chiara e certa è sì possibile egualmente, arrivando la mente nostra a cogliere con perfetta chiarezza i primi principi; ma ricordando che le ragioni eterne sono il fondamento della stessa certezza dei principi, sente il bisogno di aggiungere: *Si tamen diceretur quod nihil in hac vita scitur plenarie non esset magnum inconueniens* (492). In verità sarebbe difficile spiegare come una co-

(492) Ex hoc tamen non sequitur quod nihil certudinaliter cognoscatur et clare, pro eo quod principia creata, quae aliquo modo sunt media cognoscendi, licet non sine illis rationibus, possunt perspicue et sine velamine a nostra mente videri. Si tamen diceretur, ecc. — *De scientia Chr.*, Quaest. IV, ad 22 (V-26).

noscenza possa essere chiara e certa e non piena e perfetta, ma questa stessa difficoltà è una prova che Bonaventura ha intraveduta la impossibilità per il nostro intelletto di arrivare a una vera e perfetta conoscenza della realtà creata, una volta posti i principi della sua ideologia.

Ma vi è un'altra non piccola difficoltà nella sua dottrina e che resta, a dire il vero, senza adeguata soluzione. Siccome egli insegna che le ragioni eterne sono oggetto per noi di conoscenza e di immediata intuizione, come può egli, dato il principio della loro reale identità con la verità divina e della assoluta semplicità di Dio per cui esso non può mai essere conosciuto solo parzialmente (493), ad esempio nella verità e non nell'essenza; come può, dico, sostenere che la visione dell'essenza di Dio è riservata ai beati e che l'intelletto umano con le sue sole forze naturali non è capace di raggiungerla in modo alcuno (494)? A mio parere ha perfettamente ragione il Palhoriès quando scrive a questo proposito: *Il y a certainement ici un point faible*

(493) In *III Sent.*, d. 14, a. 1, q. 2 (III - 300).

(494) Si quae auctoritates id dicere inveniantur, quod Deus in praesenti ab homine videtur et cer- nitur, non sunt intelligendae, quod videtur in sua essentia, sed quod in aliquo effectui interiori cognoscitur. In *II Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3. (II - 544) — In solo statu gloriae videbitur Deus immediate et in sua substantia, ita quod nulla erit ibi obscuritas. *Ibidem* (II - 545).

et une certaine incohérence dans la théorie du saint Docteur (495). Anzi più che incoerenza possiamo dire una vera contradizione, sia pure intrinseca alla dottrina agostiniana, essendo indubitato che anche Agostino, pur ammettendo l'intuizione della verità in Dio, nega che lo spirito umano possa in questa vita vedere l'essenza divina (496). Infatti per quanto la nostra intuizione delle divine idee sia imperfetta ed oscura, per quanto essa dipenda o consista nella presenza di Dio in noi, le idee divine, ossia la stessa essenza divina, è sempre raggiunta dal nostro intelletto ed è sempre oggetto immediato di conoscenza. La nostra intuizione non differisce quindi sostanzialmente dalla visione beatifica, ma unicamente per un grado minore di perfezione e di chiarezza.

Il Couailhac invece non ammette questa contradizione. A suo parere Bonaventura insegnerebbe che noi vediamo Dio per mezzo dei primi principi, nel senso che essi sarebbero come uno specchio e insieme un velo interposto fra noi e Dio, che ce lo nasconderebbe pur lasciandocelo in qualche modo raggiungere (497): lo conosce-

(495) PALHORIÈS — Op. cit., p. 50.

(496) *Videri autem divinitas humano visu nullo modo potest: sed eo visu videtur quo iam qui vident non homines sunt. De Trinit.*, l. 1, c. 6, n. 11.

(497) *Ex D. Bonaventurae sententia, principia sunt quasi speculum in quo Deum videmus, per principia Deum cognoscimus, sed quia inter eum et nos*

remmo così, o meglio ne sentiremmo la presenza senza vederne la essenza, con quell'atto stesso di intuizione con cui apprendiamo i principi (498). Egli, nel mettere avanti questa spiegazione che riconosce sottile ed oscura, ricorda specialmente la frase della *Quaestio: Ratio aeterna movet ad cognoscendum sed cum veritate principiorum, non specialiter de se, sed generaliter in statu viae et ideo non sequitur quod ipsa sit nota nobis secundum se, sed prout relucet in principiis et in sua generalitate* (499); ma con questa espressione Bonaventura ripete unicamente che le idee eterne risplendono nell'anima nostra solo in modo generico, cioè insufficiente a darci, senza l'aiuto dei principi, una qualsiasi concreta conoscenza della realtà creata; mentre l'affermazione che non sono note *secundum se*, non può significare altro se non che noi non le vediamo *omnino distincte*, come Bonaventura stesso scrive tre righe di sopra, nel rispondere all'obiezione antecedente (500). Non si può poi

sunt quasi interposita, dum eum nobis proponunt conspiciendum simul eundem quodammodo velant, ita tamen ut rationes aeternas et Deum vere attingamus. Couailhac. — Op. cit., p. 35.

(498) Deum videmus qui principiorum fundamentum est et ipsa principia uno intuitu et proprie Deum in illis. Ibidem. — Praesentia illius nobis significatur essentia autem minime percipitur. Ibidem, p. 36.

(499) *De scient. Chr.*, Quaest. IV, ad 16 (V - 25).

(500) Nota 491.

ammettere che i principi compiano la funzione di velo, quasi fossero qualche cosa di interposto fra il nostro spirito e Dio. Il Serafico infatti troppo chiaramente insegna che Dio è immediatamente presente al nostro spirito, e che lo specchio in cui lo vediamo altro non è che questo stesso nostro spirito, in cui risplende l'idea di lui; la quale contiene certamente in sè anche i principi, ma non è per nulla un velo o anche solo un mezzo per raggiungere Dio, sibbene un effetto della sua immediata presenza. Quando poi il Couaillhac aggiunge che con un medesimo intuito vediamo *ipsa principia et Deum in illis*, dice cosa che può essere accettata, ma non esclude per nulla l'immediatezza della nostra intuizione, nella quale sta appunto la ragione per dire che questa si identifica sostanzialmente con la visione beatifica della essenza divina.

Una critica completa della ideologia bonaventuriana esigerebbe ben altre osservazioni; ma ritengo queste sufficienti per concludere che se l'Aquinate ci ha lasciato una ideologia in cui abbondano le oscillazioni e le contraddizioni, neppure il Serafico è riuscito a darci una spiegazione soddisfacente, dal punto di vista razionale, del problema ideologico, Sarà bene però ancora una volta ripetere che commetterebbe un ben grave errore chi, nel giudicare l'ideologia di Bonaventura, tenesse conto solo delle numerose e anche gravi manchevolezze che in essa si trovano.

CAP. V.

La Conoscenza intellettuale di Dio

1. — Dio è conoscibile dall'intelletto umano benchè solo imperfettamente. 2. — La prima cosa che conosciamo di Dio è l'esistenza e la conosciamo non perchè possa essere dimostrata, **ma perchè risplende per se stessa ad ogni intelletto.** 3. — In tutto ciò che riguarda la conoscenza della esistenza di Dio Bonaventura segue Agostino. 4. — Osservazioni su questa parte della dottrina bonaventuriana. 5. — In che consiste la imperfezione della nostra conoscenza di Dio. 6. — Carattere di essa e funzione che nella stessa esercita la volontà.

1. — Per completare l'esposizione della dottrina bonaventuriana sul conoscere intellettuale, resta a parlare della conoscenza di Dio.

La prima questione che si può fare a questo proposito, e che Bonaventura non ha dimenti-

cato, è se Dio sia o no conoscibile dalla mente umana. Da quanto si è detto, specie nel capitolo antecedente, possiamo prevedere che il Serafico non darà una risposta negativa: perchè se la conoscenza di Dio è la condizione di ogni nostra conoscenza, è chiaro che almeno in qualche modo, dovremo pure conoscere Dio. E infatti, quando Bonaventura nei *Commentaria* si propone di proposito la questione, risponde che nonostante la imperfezione della nostra virtù conoscitiva, noi possiamo arrivare a un certo grado di conoscenza di Dio, perchè egli è in se stesso sommamente conoscibile e perchè l'anima nostra, essendo fatta ad immagine di lui, *capax Dei est et particeps esse potest*, come insegna Agostino (501).

A conferma egli aggiunge che è più perfetta la conoscenza di quelle cose che si conoscono non per similitudine, ma perchè presenti; ora, essendo Dio intimamente presente all'anima umana, non potrà da questa non essere conosciuto; ed ancora che non essendo l'intelletto nostro naturalmente ordinato alla conoscenza della suprema verità, deve essere in grado di raggiungerla. Cerca anche di risolvere le difficoltà che si possono addurre in contrario. Ad esempio all'obiezione che non vi è proporzione fra Dio e l'uomo, risponde che si dà una conoscenza *per compre-*

(501) In *I Sent.* d. 3, p. 1, a. u., q. 1 (I - 67-70).

hensionem, la quale consiste nell'abbracciare con l'intelletto tutto l'oggetto che si deve conoscere, ed una *per apprehensionem* che consiste semplicemente nel raggiungere la verità circa esso (502). Ora per la prima si richiede una vera eguaglianza fra il soggetto e l'oggetto, e perciò si deve riconoscere che l'anima umana, essendo finita, non potrà mai conoscere in tal modo Dio che è infinito; ma per la seconda si richiede solo una proporzione di convenienza ossia una certa somiglianza fra il soggetto e l'oggetto; essa perciò può competere all'anima umana essendo essa fatta ad immagine di Dio. Parimenti all'obiezione, che per avere la conoscenza si richiede che il conoscibile sia nel conoscente e che Dio essendo infinito non può essere tutto nella creatura, risponde distinguendo l'infinito materiale, che non può essere tutto in un essere finito; e l'infinito spirituale, quale è Dio, che pur senza esaurirsi in alcun essere, è tutto in ogni essere in causa della sua semplicità. Si conclude quindi che noi conosciamo Dio imperfettamente e di una conoscenza *semiplena* come anche dice il Serafico (503).

(502) *Cognitio per apprehensionem consistit in manifestatione veritatis rei cognitae; cognitio vero comprehensionis consistit in inclusione totalitatis. Ibidem, ad 1 (I - 69).*

(503) *In I Sent., d. 22, a. u., q. 1 (I - 391).*

2. — Siamo quindi portati a chiederci che cosa possiamo conoscere di lui; e perchè Bonaventura ci dice che la prima cosa che conosciamo di Dio è la sua esistenza (504), così possiamo cominciare col ricercare in che modo noi arriviamo, secondo il Serafico, a conoscere l'esistenza di Dio.

Nella questione: *Utrum Deus sit cognoscibilis per creaturas*, che nei *Commentaria* fa seguito a quella or ora esaminata, Bonaventura scrive che siccome la causa risplende nell'effetto e la sapienza dell'artefice si manifesta nella sua opera, così Dio, che è causa ed artefice della creatura, per mezzo di essa si conosce. Anzi aggiunge, che, non potendo Dio per la sua perfetta spiritualità essere conosciuto in se stesso da un intelletto quasi materiale come l'umano, l'anima ha bisogno di conoscerlo per mezzo delle creature (505).

A prima vista questo passo sembrerebbe dar ragione a quei non pochi interpreti, i quali ritengono che anche per Bonaventura, come per l'Aquinate, la conoscenza della esistenza di Dio si acquisti mediante l'esperienza. Se ciò fosse bisognerebbe ammettere che Bonaventura viene

(504) Primum cognoscibile de Deo est Deum esse. *De Mystério Trinitatis*, q. 1, a. 1 (V - 45).

(505) Cum Deus tamquam lux summe spiritualis non possit cognosci in sua spiritualitate ab intellectu quasi materiali, indiget anima cognoscere ipsum per creaturam. In *I Sent.*, d. 3, a. u., q. 2 (I. - 72).

a negare quello che abbiamo già visto essere il principio fondamentale della sua ideologia, l'innità cioè della conoscenza di Dio. Il dire infatti che la prima cosa che conosciamo di Dio la conosciamo mediante la esperienza, è già un negare che la conoscenza di Dio sia innata. Ma la realtà è ben diversa. In primo luogo non bisogna dare troppo peso alla frase *indiget anima cognoscere ipsum per creaturas*; infatti anche la ragione adotta sta ad indicare che con essa Bonaventura non intese che riaffermare un principio da lui più volte espresso: che lo spirito umano non conosce Dio per una visione diretta e chiara della sua essenza trascendente, come i beati; ma contemplandola nei suoi effetti e specialmente in se stesso, dove egli è presente come verità. Che poi rimanga fedele alla sua teoria innatistica, anche per ciò che riguarda in particolare l'esistenza di Dio, è cosa più che certa.

Ad esempio nel *De Mysterio Trinitatis* prova che l'esistenza di Dio è una verità indubitabile mediante tre argomenti: perchè è impressa in ogni mente umana; perchè è tanto certa che non si può neppure pensare che essa non sia vera (506). Egli cioè in luogo di negare che l'esistenza di Dio sia una verità innata, mette avanti questo principio come prima prova della indubitabile verità di essa esistenza.

(506) *De Mysterio Trinit.*, q. 1, a. 1 (V - 45).

Ma ciò non ostante, non rinnegherebbe Bonaventura il suo innatismo con gli altri due argomenti a cui fa appello? Il secondo argomento infatti non è, come il Gentile afferma, quello del consenso universale, cioè una semplice variante del primo, *che il consenso è un carattere conseguente della natura delle idee innate* (507), ma sembra non essere altro che la così detta dimostrazione *a posteriori* della esistenza di Dio di cui l'Aquinate nella *Summa Theologica* (508) ci ha lasciato il tipo tradizionale. Benchè infatti Bonaventura proceda in maniera diversa da Tommaso, tuttavia nella sostanza non fa che ripetere quello che apprendiamo dal suo contemporaneo: se ci rivolgiamo, egli ci dice (509), a qualsiasi delle cose create noi sentiamo che esse tutte proclamano l'esistenza di Dio, ossia comprendiamo subito che se Dio non fosse neppure esse potrebbero esistere.

Infatti, scrive sempre il Serafico, essendo la cosa creata *ens posterius* esige l'*ens prius*, essendo *ens ab alio* richiede l'*ens non ab alio*, essendo *ens possibile*, l'*ens necessarium* essendo *ens respectivum*, *diminutum*, *propter aliud*, *per participationem*, *in potentia*, *compositum*, mu-

(507) GENTILE — *I problemi della scolastica*, Bari, Laterza, 1913, p. 136.

(508) *S. T.*, p. 1, q. 2, a. 3.

(509) *De Mystério Trinit.*, q. 1, a. 1, n. 11-20 (V - 46-47).

tabile, esige di necessità l'*ens absolutum*, *simpliciter*, *propter seipsum*, *per essentiam*, *in actu*, *simplex*, *immutabile*. Parimenti il terzo argomento si presenta come la riproduzione della nota prova *a priori* o ontologica di Anselmo d'Aosta; ma abbiamo già ammesso che il ricorrere a dimostrazioni è un negare l'innatismo, sembrerebbe adunque provato che Bonaventura rinneghi coi due ultimi argomenti quello che col primo ammette.

Basta però leggere l'articolo in questione per convincersi che il Serafico non merita affatto questo rimprovero; risulta infatti da esso con evidenza che i due ultimi argomenti presuppongono quanto è affermato dal primo.

Ciò è vero per la dimostrazione *a posteriori*; infatti Bonaventura dopo avere nel *respondeo* di detto articolo affermato ancora una volta che l'esistenza di Dio è una verità certa perchè innata, aggiunge che essa diviene più certa per il fatto che tutte le cose create, sia che si considerino nelle loro perfezioni, sia nelle loro imperfezioni, proclamano che Dio esiste, giacchè hanno bisogno di lui in causa di queste imperfezioni e da lui solo possono ricevere le proprie perfezioni (510). Essa cioè non è una vera dimostra-

(510) Est enim certum ipsi comprehendenti, quia cognitio huius veri innata est, menti rationali... Est enim magis certum in comparatione ad rationem probantem. Omnes enim creaturae, sive considerentur se-

zione, ma solo una conferma o al più una chiarificazione di una verità che già si possiede. Non si può quindi convenire col Desbuté, il quale pur riconoscendo che le cose esteriori sono per Bonaventura soltanto l'occasione della nostra conoscenza di Dio, aggiunge però che se l'universo esteriore non esistesse noi, secondo il Serafico, nulla potremmo conoscere di Dio (511). Al contrario l'idea innata di Dio, come la prova morale di Kant, conserverebbe tutta la sua forza anche se il mondo sensibile non esistesse e niente ci dicesse di Dio. Che Bonaventura attribuisca alla dimostrazione *a posteriori* questo solo valore è confermato da quanto egli afferma a proposito del principio di causalità. Egli a differenza di Tommaso, non ammette che l'effetto sia atto a farci conoscere la causa. Infatti nei *Commentaria* parlando della conoscenza della carità, esclude che possa aversi per mezzo degli effetti: nessuno, egli scrive, può conoscere alcuna cosa per mezzo di un suo effetto, se prima non sa che esso è effetto di quella cosa; ma non si può sapere che una cosa è la causa di un'altra se prima non si conosce questa cosa; non si può quin-

cundum proprietates completivas sive secundum defectivas, fortissimis et altissimis vocibus clamant, Deum esse, quo indigent propter suum defectum et a quo suscipiunt complementum. Ibidem (V - 49).

(511) DESBUTÉ — *De St. Bonaventure a' Duns Scot*, in « Annales de philos. chrét. », nov. 1910.

di ammettere che la carità si conosca mediante i suoi effetti (512). Parimenti nella più volte ricordata *Quaestio IV de Scientia Christi* nega, per le stesse ragioni, che si possa conoscere la giustizia per mezzo dei suoi effetti; anzi si fonda su di esse per concludere che anche l'empio deve conoscerla *in rationibus aeternis* (513).

Nè deve far meraviglia che Bonaventura concepisca in tal maniera la così detta dimostrazione *a posteriori*; questo modo di concepirla non è infatti che una conseguenza legittima del suo fondamentale principio *privationes et defectus nullatenus possunt cognosci nisi per positiones*. Posto infatti tale principio, non si può più negare che lo spirito debba conoscere prima l'ente necessario o incausato per arrivare a conoscere l'ente contingente o causato, in altre parole non si può più negare, come riconosce anche il Palhoriès (514), che la mente nostra debba già co-

(512) Non per effectum (cognoscitur caritas), quia nemo cognoscit per effectum aliquid, nisi sciat, quod sit illus effectus. Unde nullus cognoscit per eclypsim interpositionem terrae, nisi sciat, quod interpositio est illius causa. Si ergo per effectum cognoscit, oportet, quod sciat prius, quoniam, illius est causa caritas, et ita praecognoscit caritatem; non ergo per effectum. In *I Sent.* d. 17, a. u., q. 4, ad 2 (I - 300).

(513) Si prius non habetur notitia de iustitia, nunquam scietur, quod hoc vel illud fiat ab illa. Restat ergo, quod cognoscatur in ratione aeterna. *De Scientia Christi*. Quaest. II, fund. 23 (V-19).

(514) PALHORIÈS — Op. cit., p. 80.

noscer Dio per trovare nella natura delle prove o conferme della sua esistenza.

E' quindi lecito affermare che il Serafico attribuisce alla dimostrazione a posteriori in genere un valore analogo a quello che Kant avrebbe poi conferito alla prova fisico-teologica. Questa infatti da sè sola non prova niente, ma serve solo a richiamare l'attenzione della ragione alla causalità di una causa intelligente rendendola così più suscettiva della prova morale; e se convince ciò avviene perchè questa vi si mescola inavvertitamente riempiendone le lacune (515).

Ma se il secondo argomento messo avanti dal Serafico presuppone innata l'idea della esistenza di Dio, altrettanto si deve dire del terzo. Benchè infatti il Serafico nell'esporglo riproduca anche la nota argomentazione anselmiana (516), tuttavia egli afferma non meno esplicitamente, che la impossibilità di dubitare della esistenza di Dio si ha solo quando il nostro intelletto procede razionalmente (*si rationabiliter decurrit*), e che essa può invece mancare ogni qualvolta esso incorra in qualche difetto. Di più come primo fra questi difetti egli enumera la mancanza del vero e pieno concetto di Dio (517). Chi ad esem-

(515) KANT — *Critica del giudizio*; ediz. Laterza, 1907, p. 346 e 347.

(516) *De Mystero Trinit.*, q. 1, a. 1, n. 21-24 (V - 47).

(517) *Incidit dubitatio, quando non recte et plene accipitur significatum huius nominis Deus. Ibidem,*

pio, scrive sempre Bonaventura, concepisce Dio come un essere semplicemente superiore all'uomo, come fa l'idolatra, può benissimo dubitare della sua esistenza; ma chi invece sa che Dio è l'essere perfettissimo dal quale l'esistenza è inseparabile, anzi che è quello stesso *essere* che di lui si predica (518) questi non solo non può dubitare, ma neppur pensare che Dio non sia.

Bonaventura cioè non parte dalla semplice ideazione di un ente di cui non si può pensare il maggiore, per arrivare a concludere che questo ente deve esistere anche nella realtà; ma dalla conoscenza che già possediamo di Dio, per affermare semplicemente che l'esistenza di lui è in essa senza alcun dubbio veramente inclusa. In questa interpretazione convengono non solo il Palhoriès (519) ma anche gli editori di Quarracchi (520) così che noi possiamo concludere

resp. (V - 49). Concedendum est igitur, quod tanta est veritas divini esse, quod cum assensu non potest cogitari non esse, nisi propter ignorantiam cogitantis, qui ignorat, quid est quod per nomen Dei dicitur. In *I Sent.*, d. 8, p. 1, a. 1, q. 2 (I - 155).

(518) In qua non tantum causa praedicati clauditur in subiecto, sed id ipsum est omnino esse quod praedicatur, et subiectum, quod subiicitur. *De Myst. Trinit.*, l. c. (V - 49).

(519) PALHORIÈS — Op. cit., p. 83.

(520) Quodsi Seraphicus argumentum notum Anselmi approbare videtur, observandum est, eum loqui vel de divino esse in se, vel de eo intellectu, qui Deum sub ratione propria iam cognoscit. Huic enim evidens

senza contestazione, che il Serafico con questo terzo argomento non ci ha voluto dare una dimostrazione *a priori* della esistenza di Dio, ma solo una nuova conferma dell'innatismo di questa idea. Non vi è quindi niente di sconcertante, contrariamente a quanto afferma il Mennesson, se Bonaventura lo riproduce alla fine dell'*Itinerarium* quando cioè noi non solo già conosciamo l'esistenza di Dio, ma *nous sommes tout près de la connaissance mystique de Dieu* (521); anzi ciò sta a confermare come la interpretazione or ora datane sia la vera e la giusta.

Ciò posto ricorderò ancora che il Gentile, esaminando ne *i Problemi della scolastica* l'argomento anselmiano, dà ad esso una interpretazione identica in sostanza a questa di Bonaventura. Secondo il Gentile infatti, «Anselmo, benchè inconsciamente parte dal concetto di Dio esistente non solo nell'intelletto, ma anche nella realtà, e l'insipiente è tale perchè disse a parole quel che è impensabile: perchè dire Dio, è dire qualche cosa di cui non vi può essere nulla di maggiore ossia quel qualche cosa

esse debet, existentiam Dei includi in eius essentia. Ex-caecato vero intellectui et ignorantibus quid Deus est, manet absconditum id quod in se est evidens, ita ut Deum verum et vivum in stultitia sua negare praesumat — Scholion in *I Sent.*, d. 8, p. 1, a. 1, q. 2 (I - 156).

(521) MENNESSON — *La connaissance de Dieu chez Bonaventure*, in « *Revue de philosophie* », v. 17, luglio agosto 1910, p. 122.

che oltre al resto delle perfezioni, possiede quella della esistenza. In altri termini lo stolto non concepisce quel Dio che nega; e non lo concepisce appunto perchè non lo concepisce esistente. Cioè non basta, in fondo, che l'insipiens lo pensi, come si diceva prima quale esistente soltanto nell'intelletto (522), ossia come vorrebbe Anselmo; ma è necessario che, implicitamente almeno, lo preconcepisca esistente anche nella realtà, come afferma Bonaventura.

Non ci vuol molto ad accorgersi, scrive sempre il Gentile, che il sillogismo della prova ontologica, come ogni sillogismo dell'analitica aristotelica e medievale, non è un processo di pensiero, ma una dilucidazione didascalica, la quale si limita a spiegare la premessa: esse aliquid quo nihil maius cogitari potest. Orbene noi possiamo dire che il Serafico non solo considerò come una semplice dilucidazione o chiarificazione di una verità già conosciuta la prova ontologica, ma ogni tentativo di dimostrazione dell'esistenza di Dio.

Infatti all'obiezione che è vano cercar di provare ciò di cui nessuno dubita, risponde in primo luogo, che la verità della esistenza di Dio non ha bisogno di prova per essere conosciuta, ma solo che l'intelletto, che già la conosce, si rivolga ad essa e la consideri; e poi aggiunge che gli argomenti da lui stesso messi

avanti non sono vere prove, ma semplici esercitazioni intellettuali, cioè appunto dilucidazioni didascaliche, come afferma il Gentile (523). Se non bastasse quanto si è detto a provare che Bonaventura coi suoi argomenti non ha inteso di dimostrare la esistenza di Dio, ma solo di richiamare l'attenzione sopra una verità che egli giudica da tutti posseduta, avremmo qui la esplicita confessione del Serafico.

Possiamo quindi concludere che Bonaventura in luogo di darci la dimostrazione della esistenza di Dio, ci ha lasciata la chiave per la critica di ogni tentativo di essa. Quando infatti egli dice che queste pretese prove non sono che esercitazioni intellettuali, quando ci insegna che tanto la prova *a posteriori* quanto quella *a priori* presuppongono la conoscenza almeno implicita di quella stessa verità che dovrebbero dimostrare, che cosa infatti ci viene egli a dire se non che tutte queste pretese prove non sono che petizioni di principio? Ma con ciò egli antecede veramente ogni critica delle pro-

(523) Ad illud quod obiicitur, quod frustra quis nititur probare illud, de quo nemo dubitat, dicendum, quod, sicut iam patet hoc verum non indiget probatione propter defectum evidentiae ex parte sua, sed propter defectum considerationis ex parte nostra. Unde huiusmodi ratiocinationes potius sunt quaedam exercitationes intellectus, quam rationes dantes evidentiam et manifestantes ipsum verum probatum. *De Myst. Trin.*, l. c., n. 12 (V - 51).

ve stesse, perchè sappiamo che i critici di esse tutte concordano in sostanza in questo appunto. Kant ad esempio, per limitarci alla critica rimasta classica, quando, dopo aver negato il valore della prova ontologica, sostiene che la prova fisico-teologica presuppone la cosmologica e che questa presuppone l'ontologica, viene ad affermare che anche le prove *a posteriori* non sono che petizioni di principio.

Il Serafico si trova quindi, anche in questo punto agli antipodi con l'Aquinate, e non già in accordo con lui come vorrebbero gli editori di Quaracchi; ma è inutile aggiungere che egli è non meno lontano dalla maggior parte di quei filosofi che in seguito fecero uso della chiave che egli aveva loro messo nelle mani. I più di costoro infatti furono mossi dalla persuasione, o della non esistenza di Dio, o almeno della impossibilità di arrivare a una conoscenza razionale di essa. Bonaventura invece partiva da una persuasione affatto opposta, dalla convinzione che la esistenza di Dio fosse una verità scolpita in ogni intelletto in modo tale, da poter essere conosciuta senza bisogno di alcuna dimostrazione. Il fatto stesso di considerarla come innata ne è la prova: il Serafico non condivide in questo punto il pensiero del Leibniz, il quale, pur ammettendo che l'idea di Dio sia innata, afferma la necessità di una dimostrazio-

ne perchè essa sia di fatto conosciuta (524). Il Serafico ritiene invece che tutte le idee innate siano indubitabili, cioè conosciute in modo certo, se non perfetto (525).

Nè fa ostacolo il passo dell'*Itienerarium*: *Mira igitur est caecitas intellectus*, perchè si tratta solo di mancanza di avvertenza (*non considerat quod prius videt*) e di più non dell'esistenza di Dio, ma della presenza della idea di lui nell'anima nostra e della sua funzione di norma in ogni nostro atto conoscitivo: a molti infatti la esistenza di Dio può sembrare evidente, senza che essi neppur pensino che la idea di lui sia innata, e tanto meno che essa sia la norma di ogni conoscenza.

Ma non mancano conferme di questo principio. Il Serafico non solo insegna che l'esistenza è la prima cosa che si conosce di Dio, ma nell'articolo già citato del *De Mystério Trinitatis*, pur ammettendo che l'insipiente possa dubitare della esistenza di Dio, afferma però che anche l'intelletto di lui ha in sè la forza per eliminare questo dubbio, che è quindi errore volontario e non ignoranza insuperabile (526).

(524) LEIBNIZ — *Nuovi saggi sull'intelletto umano*; ediz. cit., v. 2, p. 199.

(525) *Omne verum omnibus mentibus impressum est verum indubitabile* — *De Myst. Trinit.*, q. 1, a. 1 (V - 45).

(526) *Ipse enim intellectus (insipientis) intra se habet lumen sufficiens ex propria conditione, per quod*

Inoltre seguitando a parlare del falso concetto di Dio che ha l'idolatra e degli errori che ne conseguono, ripete che questi cade per malvagità propria in detti errori, i quali sono veramente inescusabili, non essendo neppur egli interamente privo della conoscenza di Dio (527). Di più, sempre nello stesso articolo, insegna che il credere alla sola esistenza di Dio non è cosa meritoria, appunto perchè si tratta di una verità indubitabile, ed aggiunge che Dio ha voluto dare questo fondamento tanto evidente alle verità di fede perchè l'incredulo non possa essere scusato per ignoranza (528).

In altri termini Bonaventura ritiene che l'ot-

posset dubitationem istam longius propulsare et se ab insipientia eripere. Unde in hac defectiva consideratione insipientis intellectus potius voluntarie deficit quam coacte, non propter defectum ex parte cogniti, sed propter defectum ex parte sui. — *De Mister. Trinit.*, l. c., n. 1, 2, 3 (V - 50).

(527) Nec tamen ipse omnino privatus est a cognitione Dei, quia, quamvis ex sua perversitate velit colere idolum, instinctum tamen naturalem habet ad colendum Deum, contra quem pugnat se praecipitando in errorem volutarium. Ibidem (V - 50).

(528) Ad illud quod obiicitur, quod credere indubitabile non est meritorium, dici potest, quod credere Deum esse, quantum est de se, non est meritorium... Hoc substramentum est homini a natura insitum, ne, si intellectus humanus de natura propria nihil de Deo cognosceret, excusare se posset per ignorantiam. Ibidem, n. 14 (V - 51).

tenebramento dell'intelletto circa l'esistenza di Dio debba attribuirsi, non già a mancanza di evidenza per parte di questa verità, ma unicamente a cattiva volontà. Qualunque uomo, ancor che non sappia intessere ragionamento alcuno, può conoscere di Dio almeno l'esistenza, e deve attribuire a propria colpa la perdita o meglio l'oscuramento di tale conoscenza, visto che, a giudizio di Bonaventura, nessuno ne è mai interamente privo.

3. — Anche questo atteggiamento ci mostra in Bonaventura il discepolo di Agostino. Il vescovo di Ippona a differenza del Serafico dottore, nel primo periodo della sua vita aveva seguite dottrine che poi ripudiò come errori grossolani; di Dio aveva avuto un concetto erratissimo, giacchè per molto tempo non aveva saputo immaginarlo che come una sostanza corporale infinita (529). Ma quando ebbe rigettati questi errori e si fu elevato a quel concetto di Dio che poi non abbandonò più, non solo parlò della esistenza di Dio come di una verità evidente ad ogni intelletto, non solo in pagine bellissime delle sue opere, specie della *Enarratio in Psalmos* e delle *Confessiones*, lasciò scritto a riguardo di essa quanto Bonaventura poi riasunse, certo con più ordine, ma con arte e colorito molto minore; ma giunse ad affermare

(529) *Conf.*, l. 3, c. 7 e l. 5, c. 10.

di non avere mai dubitato della esistenza di Dio (530). Si convinse cioè tanto della evidenza di questa verità, da ritenere di non averla mai negata, neppure quando il concetto che ne aveva equivaleva in realtà ad una negazione.

Si può aggiungere che Bonaventura ha attinto da Agostino anche la critica delle prove della esistenza di Dio, cioè il principio che bisogna già conoscere Dio per trovar prove della sua esistenza. Infatti Agostino dopo aver affermato nelle *Confessiones* con vivo e caldo linguaggio, che tutte le creature, e il cielo e la terra e ogni cosa che è in essa, e il corpo e l'anima umana, proclamano che Dio esiste ed è il creatore di ogni cosa, e che non cessano mai di ripetere ciò a tutti *ut sint inexcusabiles*; si chiede come avvenga che questo chiaro linguaggio di tutto il creato non è sempre e da tutti inteso. Non è, egli risponde, che il creato sia muto con alcuni e parli ad altri, esso parla a tutti allo stesso modo, *sed illi intelligunt, qui vocem acceptam foris intus cum veritate conferunt* (531); afferma cioè in forma oratoria quel principio che Bonaventura avrebbe poi ripetuto in forma scolastica.

Parimenti da Agostino attingeva Bonaventura il fondamentale principio che ogni errore circa la esistenza di Dio deve essere ascritto a

(530) *Conf.*, l. 7, c. 7 e 8.

(531) *Conf.*, l. 10, c. 6, n. 4.

deficienza della volontà. Perchè, si chiede Agostino nello stesso luogo delle *Confessiones*, tanti non interrogano le cose visibili e non apprendono da esse le invisibili di Dio? perchè, risponde, essi amano queste cose visibili in modo da rimanerne schiavi; per questo sono incapaci di interrogarle e di intendere il loro responso (532).

4. — Tutta quindi la dottrina del Serafico circa l'esistenza di Dio è di origine agostinistica. Ora è necessario riconoscere che questa dottrina è in se stessa una prova della convinzione profonda che tanto il grande vescovo africano, quanto il suo discepolo maestro a Parigi avevano della esistenza di un Dio personale; ma non si può con egual sicurezza affermare che la verità di detta esistenza scaturisca da essa in modo indubitabile. Dobbiamo al contrario riconoscere che se Bonaventura, di fronte ad Anselmo e a Tommaso, ha il merito di aver compreso il vero valore delle tentate prove della esistenza di Dio, non ha però neppure egli, raggiunto l'intento che questi dottori si proponevano con le loro argomentazioni.

Quando egli infatti ci dice che la esistenza

(532) *Homines autem possunt interrogare, ut invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciunt. Sed amore subduntur eis, et subditi iudicare non possunt. Ibidem.*

di Dio è evidente, ci fa conoscere una sua esperienza personale; ma non riesce certo a distruggere il fatto che tanti, e non solo atei ma credenti convinti al par di lui, non condividono questa sua esperienza e perciò ad evitare che la sua sia una semplice affermazione.

Parlando del rapporto fra intelletto e volontà ebbi occasione di osservare che il concetto bonaventuriano della fede, come esperienza immediata e perciò punto di partenza, problema, e non punto di arrivo dell'indagine filosofica, è ben superiore al tomistico, anzi l'unico accettabile. Ora noi ci sentiremmo molto più vicini a Bonaventura se egli avesse considerato come contenuto della fede così intesa anche il principio della esistenza di Dio; se si fosse cioè limitato ad affermare la sua immediata certezza e la propria convinzione personale nell'esistenza di Dio, e avesse mostrato di comprendere che anche essa in ordine all'indagine razionale è punto di partenza e problema di cui si cerca e non si ha la soluzione. Problema essa è infatti per tutti i credenti; basterebbe a dimostrarlo il continuo discutere che essi vi fanno attorno, il continuo bisogno di confermarla con argomenti, bisogno al quale non possono sottrarsi interamente neppure coloro che, come il nostro dottore, la dicono evidente.

In tal modo egli avrebbe anche fatto un forte passo in avanti, nei confronti di quei dottori che, come Anselmo e Tommaso ne tentavano

la dimostrazione; limitandosi invece a proclamare l'evidenza senza provarla, egli finisce per assumere anche di fronte ad essi un atteggiamento molto inferiore: Anselmo e Tommaso hanno infatti almeno compreso che l'esistenza di Dio è un problema e, pur senza riuscirvi, hanno cercato almeno di risolverlo. Dobbiamo quindi concludere l'esposizione della dottrina bonaventuriana circa l'esistenza di Dio col riconoscere che essa presenta una innegabile manchevolezza; ma dobbiamo anche aggiungere che questa manchevolezza non deve farci dimenticare i pregi che la dottrina stessa ci presenta, quello specialmente di aver messo in evidenza il vero valore delle così dette prove della esistenza di Dio. Se ciò infatti non è stato sufficiente perchè Bonaventura compisse quel passo in avanti di cui or ora parlavo, ha però indubbiamente contribuito a farlo in seguito compiere ad altri ed anche a settatori dei suoi principii.

Fra questi ricorderemo Biagio Pascal, il quale insegna che Dio è nascosto e *qu'il ne sere apercu que de ceux qui le cherchent de tout leur coeur* (533) e fra i viventi il Laberthonnière, il quale pure afferma che *in Dio si ere-*

(533) PASCAL — *Les Pensées.*, p. 1, c. 1, n. 2 e p. 2, c. 18; edit. Guthlin chez Lethiellieux, p. 2 e 242.

de e che la certezza della sua esistenza è *personale* (534).

5. — Ma la nostra conoscenza di Dio non è limitata secondo il Serafico alla sua esistenza; al contrario la stessa conoscenza dell'esistenza implica che qualche cosa si conosca anche dell'essenza. Questo qualche cosa è che Dio è il principio primo e supremo di tutte le cose; verità, sempre secondo Bonaventura, essa pure evidente ad ogni intelletto (535).

Sembrerebbe poi che a giudizio del Serafico, molte altre cose noi conoscessimo di Dio, tante almeno da dar materia a un grosso volume, quale è il commento al primo libro delle Sentenze; in esso infatti Bonaventura non fa che parlarci di Dio e delle sue proprietà e perfezioni. Non starò però a riassumere quanto in detto volume si trova esposto; potrà infatti essere meno inutile ricercare in che modo e con quali mezzi il nostro intelletto pervenga alla conoscenza di Dio; quale carattere essa presenti; in che cosa consista la imperfezione che anche il Serafico, come già sappiamo, in essa riconosce.

Essa è imperfetta e semiplena, egli ci dice, perchè sebbene Dio sia infinito, noi non possiamo conoscerlo che in modo finito e in forma

(534) LABERTHONNIÈRE — Op. cit., p. 102.

(535) Haec notitia omnibus se offert, et hac cognita, scitur, Deum esse — *De Myst. Trinit.*, q. 1, a. 1, ad 13 (V - 51).

creata (536). Bonaventura cioè in questo punto non fa che aderire alla dottrina che gli scolastici, compreso l'Aquinate, avevano appresa da Agostino e dallo Pseudo-Dionigi, secondo la quale la nostra conoscenza affermativa di Dio è imperfetta perchè analogica, ossia perchè noi conosciamo Dio e parliamo di Dio in modo adeguato non già alla sua infinita perfezione, ma alla nostra imperfezione, non in modo assoluto e come esso è in sè, ma in modo relativo a noi (537). Così non potendo noi esprimere con una sola parola l'infinita perfezione della sua sostanza, gli attribuiamo perfezioni diverse, analoghe alle nostre, come la potenza e la sapienza, pur riconoscendo che in lui non vi è distinzione alcuna. Tutte quindi le cose create servano a farci conoscere Dio, ma nessuna, come aveva detto lo Pseudo-Dionigi, ce lo fa veramente conoscere (538). Anche nel determinare queste perfezioni Bonaventura non fa che seguire il metodo comunemente adottato dagli scolastici e consistente nel rimuovere da Dio tutto ciò che è creato e quindi imperfetto (*per ablationem*), e nell'attribuire a lui, in grado infini-

(536) In *I Sent.* d. 22, a. u., q. 1, ad 4 (I - 391).

(537) Nos non cognoscimus in se, ipse cognoscit se in se, et nos eum in forma creata. Unde a forma creata nos nomina imponimus, quam intelligimus et videmus. Ibidem.

(538) Ex omnibus ab omnibus cognoscitur et a nullo ex ulla re. *De divin. nomin.*, c. 7.

tamente superiore, tutte le perfezioni delle creature (*per excellentiam*) (539).

La dottrina di Bonaventura sopra questo punto non presenta cioè nulla di speciale; non resta adunque che applicare anche ad essa quella critica che la dottrina tradizionale non può non meritare; opporre cioè che questa conoscenza analogica, dati i principi scolastici, non merita neppure il nome di conoscenza. Per gli scolastici infatti noi conosciamo veramente, quando raggiungiamo la verità che è *adaequatio rei et intellectus*; quando adunque questa adeguazione non si raggiunge, come nel caso nostro, non è più il caso di parlare di conoscenza, ma piuttosto di mancanza di essa, per non dire di errore.

6. — Ma qualunque sia il valore della nostra conoscenza di Dio, quale carattere ha essa in Bonaventura? Se ricordiamo che per lui l'idea di Dio è innata, possiamo già rispondere che tutta la nostra conoscenza intellettuale di Dio si ridurrà ad una contemplazione di questa idea e ad una deduzione da ciò che in essa crediamo di vedere con evidenza. Troviamo una conferma di questo in un passo dei *Commentaria*, nel qua-

(539) Si per ablationem, multa sunt nomina, quia multa removentur, scilicet omnia creata; si per excellentiam, multa, quia in multis, in omnibus scilicet conditionibus nobilitatis, excedit creaturas. In *I Sent.*, d. 22, a. u., q. 2 (I - 393).

le il Serafico parla dei modi con cui noi possiamo conoscere Dio; ivi infatti ne enumera tre soli, oltre la visione dell'essenza: la fede, le apparizioni e la contemplazione (540). Nè varrebbe osservare che Bonaventura aggiunge essere questa nostra contemplazione tanto più perfetta quanto meglio si sappia considerare Dio nelle creature esteriori; ci è già infatti noto che le creature non possono aggiungere niente alla nostra conoscenza di Dio, ma solo aiutarci a svilupparla e a renderla esplicita.

Ma oltre la esistenza il Serafico non ci addita, come evidenti, altri principii riguardanti Dio; ne segue quindi che tutta la nostra conoscenza intellettuale di lui si ridurrà a una deduzione dall'unico principio dell'esistenza di una prima e suprema causa di tutte le cose. Nessuna meraviglia quindi che il Serafico ponga a base delle disquisizioni e deduzioni circa Dio anche i dogmi della fede cattolica e in ispecie quello della trinità; poco infatti avrebbe potuto procedere, se fosse partito unicamente dal principio della esistenza di Dio. Neppure gli si può rimproverare, dopo quanto si è detto a proposito di questo principio, di avere confuso insieme principii evidenti e principii non evidenti; ma piuttosto di avere considerati come assiomatici e deduttivi principii forniti di sola certez-

(540) In *II Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3 (II-545).

za immediata o di esperienza. Con che si viene a riconoscere che tutte le sue deduzioni potranno avere molta importanza per lui e per chi condivide le sue esperienze, ma poco o nulla dal punto di vista filosofico. Per completare l'argomento di questo capitolo non ci resta quindi che ricercare quali mezzi Bonaventura consideri necessari per conoscer Dio, in altre parole ci resta a vedere se basti l'intelletto, oppure se il Serafico consideri necessaria anche la volontà, o meglio la rettitudine della volontà.

Sembrerebbe che questa non fosse necessaria, dato che l'esistenza di Dio risplende, secondo Bonaventura, con evidenza all'intelletto di ogni uomo. Ma questa sarebbe conclusione troppo affrettata. Come infatti l'aderire al principio del *nihil volitum quin praecognitum* non gli impedisce di ammettere ancora, come già vedemmo, una reale influenza della volontà sull'intelletto, così l'affermare l'evidenza della esistenza di Dio non può obbligarlo a sottrarre all'influsso della volontà e dell'amore verso Dio tutta la conoscenza che possiamo ottenere di lui; anzi dati i suoi principi voloniaristici è da ritenere il contrario.

Sappiamo che a suo giudizio la volontà trae seco la ragione e fa sì che essa giudichi secondo le proprie tendenze, ora dall'affermare questo all'affermare ancora che per conoscere una cosa bisogna che la volontà sia inclinata ad essa; ossia che l'ami, è breve il passo; niuna meravi-

glia quindi che il Serafico l'abbia compiuto a proposito della conoscenza di Dio.

Su ciò non vi può essere dubbio. Tutto l'*Itinerarium* ne è una prova; ivi infatti Bonaventura, sulle tracce di Agostino e insieme dello Pseudo-Dionigi (541) espressamente e ripetutamente insegna che per ascendere nella conoscenza di Dio è necessario amarlo ardentemente; e che tanto più ascende chi più è ripieno di questo amore. Ma anche lasciando da parte l'*Itinerarium*, giacchè alcuno potrebbe osservare che ivi non è tanto il filosofo che parla quanto il credente e il mistico, noi troviamo prove del principio accennato anche in altre opere più strettamente filosofiche. Infatti nell'ultimo passo ricordato dei *Commentaria* dopo aver detto che la conoscenza di Dio per contemplazione è comune tanto allo stato di innocenza, quanto a quello in cui ora secondo la dottrina cattolica l'umanità si trova, aggiunge che nello stato di innocenza, tal modo di conoscenza era più perfetto, per la purità di cui l'anima era adorna e per la soggezione delle inferiori energie e passioni, ossia perchè la volontà era retta; e che ora lo è meno appunto perchè manca questa rettitudine. Conosciamo poi già il passo del *De Scientia Christi* in cui il Serafico insegna che la conoscenza chiara della divinità è riservata a chi sa entrare nel santuario della propria ani-

(541) *De Divin. Nom.*, c. 4.

ma, a chi sa cioè rivolgersi alla parte più intima di se stesso dove Dio si trova presente, e nel quale afferma espressamente, che questi non è già il peccatore, ma *ille solus qui est summus amator aeternitatis* (542). Non vi è quindi dubbio che il principio espresso nell'*Itinerarium* ha per Bonaventura carattere generale, e che la rettitudine della volontà o l'amor di Dio è necessario almeno per progredire nella conoscenza di Dio.

Anzi possiamo aggiungere che esso influisce anche nella stessa conoscenza della esistenza di Dio. Benchè egli infatti affermi che questa conoscenza è data anche ai peccatori, pur tuttavia aggiunge, come già sappiamo, che essa può rimanere, se non interamente, almeno grandemente oscurata, e questo non per deficienza intellettuale, ma unicamente per perversione della volontà; egli anzi considera l'infedeltà non solo come peccato, ma come un peccato gravissimo (543). Possiamo dunque concludere che tutta la nostra conoscenza intellettuale di Dio è in funzione della nostra volontà: quanto più la nostra volontà è retta e, amando Dio, desidera di conoscerlo, tanto più perfettamente arriva a conoscerlo; quanto più essa è perversa, tanto meno lo conosce potendo arrivare fino quasi a

(542) *De Scientia Christi*, Quaest. IV, ad 26 (V-27).

(543) In *II Sent.*, d. 22 a. 2, q. 3, ad 1 (II-526).

perdere ogni conoscenza di lui. E' quindi un concetto volontaristico quello che Bonaventura ci ha lasciato della conoscenza di Dio, e tale da permettere di dire che egli si avvicina a quei filosofi, come Leone ebreo, Bruno, Spinoso e prima di tutti Pascal, che fecero dell'amore verso Dio, la condizione della conoscenza di lui.

Se poi ricordiamo che ogni nostra conoscenza e il perfezionamento di esse tutte dipende da quella di Dio e dalla sua perfezione, dobbiamo riconoscere che per il Serafico l'amor di Dio, cioè le disposizioni morali e la moralità della vita, sono condizione necessaria per il raggiungimento della verità. Principio questo che se prima di Bonaventura aveva ispirato i più grandi pensatori, non doveva neppure dopo di lui rimanere infecondo. Per non parlare di Pascal che lo ripete ad ogni passo, anche recentemente esso è stato ripreso e sviluppato da uno scrittore che per più di un aspetto è vicino ad Agostino e a Bonaventura, come già abbiamo avuto occasione di notare. Il Laberthonnière infatti nel saggio *La filosofia è un'arte*, sostiene che la conoscenza non è *affare di ragion pura* e che per vedere la verità bisogna amarla; e perchè anche per lui Dio è l'essere e la verità, così nel *Dogmatismo morale* afferma ancora, che ogni certezza dipende dalla nostra buona volontà e che *essa è tanto più salda e piena quanto meglio noi siamo fissi nell'amor divino e quanto più Dio è vivo e presente in noi con l'amo-*

re (544). Egli poi, come pure Pascal, si ispira a Bonaventura anche nel non concepire l'influsso della volontà sulla conoscenza, come un sostituirsi di quella all'intelletto, ma solo come una condizione indispensabile perchè questo possa assolvere rettamente il proprio compito (545).

Il volontarismo infatti del Serafico si discosta grandemente da tutte quelle forme di pragmatismo che fanno del pensiero un prodotto delle tendenze e degli istinti individuali. La volontà che secondo il Serafico ci aiuta a scoprire sempre più il vero, non è un istinto cieco; ma è *amor che nella mente mi ragiona*, come avrebbe poi detto il nostro poeta, il quale si mostra così pienamente in accordo su questo punto con Bonaventura; e cioè quel moto innato che segue o meglio accompagna la nostra conoscenza naturale di Dio. Dico accompagna, perchè la presenza del divino in noi suscita nel nostro spirito un atto che è conoscenza e insieme amore di Dio, ossia un tendere coscientemente a

(544) LABERTHONNIÈRE — Op. cit., p. 97.

(545) Che se la buona volontà non è addirittura condizione sufficiente per la conoscenza adeguata dell'essere, nè è tuttavia la condizione essenziale e richiesta assolutamente. Ivi, p. 78.

lui (546). Quando questa tendenza non trova ostacoli da parte nostra, si intensifica sempre più, e così chiara ed esplicita diviene la nostra conoscenza di Dio e con essa quella di tutte le cose.

Il volontarismo del Serafico non è quindi scetticismo o relativismo gnoseologico ma come tutta la sua dottrina, è solo celebrazione della soggettività: basta che tu voglia, egli ci dice, e potrai raggiungere la verità. A questo riguardo egli si spinge anche più avanti del Laberthonnière, il quale si limita ad affermare che chi cerca con buona volontà, trova sempre qualche cosa e più di chi ne è privo, ma non sempre il vero nella sua pienezza (547). Il relativismo può derivare dalla dottrina di Bonaventura, ma solo per antitesi: quando cioè si giudichi la tendenza verso Dio, da cui Bonaventura e il Laberthonnière si sentivano animati, non già come l'atto naturale e più perfetto dello spirito, ma come una qualsiasi tendenza dello stesso valore di ogni altra. Si può inoltre osservare che il Serafico col suo volontarismo viene a rendere in un certo senso attivistica tutta la conoscenza.

(546) Anima cum sit imago Dei et immediate nata ferri in Deum, capax eius est et particeps esse potest, et ita immediate habet ab illo et in illo vivere per cognitionem et amorem. In *III Sent.*, d. 21, a. 2, q. 2 (III - 445).

(547) LABERTHONNIÈRE — Op. cit., p. 29.

Come già dissi l'attivismo della conoscenza, dipendendo in Bonaventura dal principio neoplatonico che l'agente deve essere superiore al paziente, è da lui ristretto alla conoscenza della realtà inferiore allo spirito umano, cioè alla realtà sensibile. Ma quando egli ci insegna che tutta la conoscenza dipende dalla nostra volontà, cioè da attività nostra, egli introduce un elemento attivistico anche nella conoscenza della realtà soprasensibile. E' infatti la nostra attività che scopre, se non produce, la verità; possiamo anzi dire che ad essa dobbiamo la conquista della verità, perchè fino a che la verità è in noi, ma rimane a noi nascosta, per noi è come se in noi non fosse.

Se poi ci chiediamo dove Bonaventura abbia attinto il concetto volontaristico della conoscenza di Dio, non abbiamo bisogno di fare molte ricerche per rispondere. Agostino com'è aveva insegnato a Bonaventura che l'oscuramento della conoscenza naturale di Dio dipende dalla perversione della volontà, così gli insegnò ancora che tutta la conoscenza di Dio non può essere che l'effetto dell'amore verso di lui. La conoscenza di Dio, scrive egli ad esempio nel *De Moribus Ecclesiae Catholicae*, non è già ciò che ci fa divenire perfetti, ma è il premio dato a coloro che lo sono già divenuti; dobbiamo quindi amare di perfetto amore Dio, se de-

sideriamo di riescire a conoscerlo (548). A questo molti altri passi si potrebbero aggiungere (549), ma sarebbe cosa superflua, perchè nessuno ha mai messo in dubbio non solo che Agostino abbia seguito questo principio, ma che egli, insieme allo Pseudo-Dionigi che non meno apertamente lo proclama (550), abbia con esso ispirato il pensiero dell'alto Medio Evo cristiano. Fino al Serafico infatti i principali scrittori ecclesiastici sono concordi nel far dipendere la conoscenza non solo di Dio, ma della verità in genere, dalla volontà e dall'amore: *Corde credamus et intelligamus*, diceva ad esempio Anselmo d'Aosta, *sicut corde volumus*, (551). E Bernardo di Chiaravalle ripeteva che la carità, o l'amore puro e retto, è una specie di occhio che vigila sempre e che cerca nelle cose sensibili l'intelligibile, nelle transitorie l'eterno (552); parimenti tutta la scuola di

(548) *Quamobrem videte quam sint perversi atque praeposteri, qui sese arbitrantur Dei cognitionem tradere ut perfecti simus, cum perfectorum ipsa sit praemium. Quid ergo agendum est, quid quaero, nisi ut eum ipsum quem cognoscere volumus, prius plena caritate diligamus. De Mor. Ec. Cath., c. 11.*

(549) *De Magistro*, c. 11.

(550) *De Div. Nom.*, c. 5.

(551) S. ANSELMI — *Op. Om.*, t. 1 — *De concordia praescientiae*, q. 3, c. 2.

(552) *Castus... amor est oculus, qui in rebus usus humano concessis nulla libidine figitur, sed in transitoriis contemplatur aeternum. Iste est oculus, qui non*

S. Vittore è concorde in questo principio, anzi si può dire che dal medesimo, tanto essa quanto lo Pseudo-Dionigi, derivarono tutta la propria dottrina mistica; neppure la scuola di Chartres lo dimenticò, ad esempio Giovanni di Salisbury, che si riallaccia ad essa per l'attaccamento alla speculazione pagana, ripeteva egli pure il detto di Agostino: *verus philosophus est amator Dei*.

Osserverò piuttosto che la fonte dalla quale il Vescovo di Ippona attinse questo principio di così straordinaria fecondità, fu quella stessa che aveva alimentato tutto il suo pensiero filosofico, cioè il neoplatonismo specialmente plotiniano. Plotino infatti insiste nelle *Enneadi* sulla necessità di evitare che l'anima sia distratta dalle cose esteriori e di fare sì che essa sia al tutto pura (553) e infiammata dall'amore verso il vero bene (554), se si vuole che essa sia irradiata dalla sua luce e possa così arrivare a conoscerlo. E' quindi sempre il pensiero neoplatonico, sia pure rielaborato da menti cristiane, che il Serafico ci tramanda nella sua dottrina della conoscenza.

Ciò posto è inutile aggiungere che anche in questa parte, il Serafico si mantiene su di una

clauditur, quia carnalitatis palpebra caret. *Tractat. de caritate et de animo*, c. 3.

(553) ENN., V, 1, 12.

(554) ENN., I, 6, 7.

linea sempre divergente da quella dell'Aquinate. Questi infatti non ostante le contradizioni in cui viene a cadere, rimane sempre un intellettuale ed è ben lontano dal far dipendere dalla volontà la conoscenza naturale di Dio. Per lui Dio si conosce *per rationem naturalem* (555), e perciò un peccatore di acuto ingegno può conoscerlo molto meglio di un giusto di capacità intellettuale limitata; per Bonaventura invece avviene precisamente il contrario, il più umile fra i credenti può conoscer Dio molto meglio del più illuminato filosofo.

Infatti parlando dei filosofi dell'antichità, egli ci dice nei *Commentaria* che non ostante la lucidezza della loro mente, poco essi poterono conoscere di Dio e questo poco misto ad errori, ciò perchè non furono illuminati dal lume della fede; parimenti sappiamo che nelle sue disquisizioni circa Dio, egli sente il bisogno di tener conto dei dati di fede, anzi di partire da essi.

Ora se si pensa che la fede per Bonaventura è opera di volontà, si dovrà riconoscere che tutto ciò conferma quanto or ora dicevo, ma si dovrà pure ammettere che egli in tal modo viene sempre più a riconoscere l'insufficienza della nostra facoltà intellettuale a conoscere da se stessa Dio.

(555) S. T., p. 1, q. 12, a. 12.

Sarebbe inutile cercare di accordare questo principio con l'altro che Dio è il primo conoscibile e fondamento di ogni nostra conoscenza; bisogna invece riconoscere che in Bonaventura si trova accentuata quella oscillazione fra immanenza e trascendenza e perciò fra conoscibilità e inconoscibilità di Dio, che è caratteristica del pensiero cristiano. Quando si riconosca ciò e quando si ricordi che in Bonaventura anche l'indagine sulla conoscenza della realtà creata si chiude col riconoscimento dell'impossibilità per il nostro intelletto di arrivare a conoscerla pienamente e perfettamente, non desterà meraviglia se il Serafico, mosso dal bisogno prepotente di conoscere e di vedere chiaramente, abbia cercato in un altro genere di conoscenza l'appagamento di questo bisogno.

CAP. VI.

La Conoscenza Mistica

1. Razioni per trattarne. — 2. L'*Itinerarium mentis in Deum* nelle sue linee generali — 3. Caratteri del misticismo di Bonaventura. — 4. Concetto del Serafico sulla natura della conoscenza mistica. — 5. L'unione mistica non è per il Serafico annullamento, ma deificazione dello spirito individuale. — 6. In che consista il valore della dottrina mistica di Bonaventura.

1. — Il Mennesson nello studio già citato sulla conoscenza di Dio in Bonaventura, giunto a parlare del capo quarto dell'*Itinerarium*, afferma di non volersi indugiare, perchè *il n'y a guère ici de speculation proprement philosophique, ce sont considerations très pieuses où l'on reconait surtout l'influence du Pseudo - De-*

nys (556); ma alla fine dello stesso studio scrive, che quando Bonaventura ci espone il frutto delle sue meditazioni *nous n'avons pas le droit de nous refuser à l'écouter, come si nous possédions déjà toute sa doctrine philosophique* (557).

E' in verità perchè questa esposizione della dottrina bonaventuriana sia il meno impossibile incompleta credo necessario fare quanto il Mennesson ha creduto di potere omettere; prendere cioè in esame quello ancora che Bonaventura ha scritto circa la conoscenza mistica, anche se questo esame debba far rivolgere la nostra attenzione a pagine in cui il Serafico manifesta, non solo l'acume di una mente speculativa, ma anche l'ardore di un cuore veramente amante della divina sapienza e infiammato del desiderio di conoscerla (558).

Come infatti vedremo, la conoscenza mistica è per il Serafico la forma più alta di conoscenza, quella a cui tutte le altre sono ordinate e conducono (559), talchè il trascurarla equivarrebbe a contentarci di possedere una

(556) MENNESSON — Art. cit., p. 118.

(557) MENNESSON — Ivi, p. 121.

(558) *Itiner.*, prologus, n. 4 (V - 296).

(559) *Ordo enim est ut inchoetur a stabilitate fidei et procedatur per serenitatem rationis, ut perveniatur ad suavitatem contemplationis. Sermo IV: Christus Omn. Mag.*, n. 15 (V - 571).

pianta a cui fossero stati tolti i fiori più belli. Nè vale osservare che essa dipende da fattori che sfuggono ad ogni indagine filosofica; questa ragione potrà indurre più di uno a non aderire alla dottrina mistica del Serafico, ma non potrà dispensare dall'occuparsene chi deve esporre il pensiero di lui. Se infatti la storia della filosofia dovesse disinteressarsi delle dottrine in cui entrano fattori sopranaturali, non solo dovrebbe essere eliminata da essa la dottrina di Bonaventura sulla conoscenza mistica, ma tutta la sua teoria del conoscere, nonchè interi sistemi di non pochi filosofi.

Premesso questo osserverò che se la dottrina mistica di Bonaventura si trova svolta in libri ed opuscoli di indole ascetica e devota, quali il *De triplici via* (560) e il *Soliloquium* (561) ed in alcuni dei *Sermones* che costituiscono il nono volume della edizione di Quaracchi, essa però nella parte che più ci interessa, si trova esposta anche nelle opere più strettamente filosofiche, quali i *Commentaria* e specialmente l'*Itinerarium*. L'*Itinerarium* infatti, benchè contenga tanto pensiero filosofico, è pur tuttavia un'opera mistica, anzi la principale fra le opere mistiche del Serafico, per non dire della cristianità medioevale; e come opera mistica fu tenuto tanto in pregio, che uno dei più grandi

(560) (VIII - 3 - 27).

(561) (VIII - 28 - 67).

mistici, il Gerson, non temette dichiararlo superiore ad ogni elogio (562).

2. — Alcuni partendo dal titolo, hanno creduto di ravvisare in esso un'opera indirizzata a dimostrare l'esistenza di Dio; ma ho già avuto occasione di far notare quanto sia errato questo concetto. Lo stesso Zigliara riconosce che nell'*Itinerarium*, non si cerca se Dio esista, ma se ne suppone conosciuta con tutta certezza l'esistenza (563).

Per essere più precisi, Bonaventura in quest'opuscolo non insegna la via per arrivare alla conoscenza intellettuale ma alla conoscenza mistica di Dio e a quella unione dello spirito umano col divino, in cui a suo giudizio, sta la nostra vera pace e felicità.

Ciò si apprende dalle stesse prime parole del prologo di questo celebre opuscolo, del quale non sarà inutile tracciare le linee generali, attesa l'importanza che esso ha non solo per l'argomento presente, ma per tutta la dottrina del Serafico.

Io comincio, scrive Bonaventura, invocando il primo principio di tutte le illuminazioni, cioè l'eterno Padre, affinchè egli illumini gli occhi

(562) GERSON — *Epistola in laudem doctrinae S. Bonaventurae* — Op., Tom. I, col. 117; Edit. Antuerpiae 1706, opera et studio M. Lud. Ellies Du Pin.

(563) ZIGLIARA — Op. cit., vol. 1, p. 394.

della nostra mente in modo che i nostri piedi siano diretti nella via di quella pace che supera ogni senso. Gesù Cristo fu il primo annunziatore di questa pace e fu imitato dal padre nostro Francesco, che in ogni predicazione annunziava la pace e in ogni contemplazione anelava a questa pace di estasi. Cercando adunque anch'io dietro l'esempio di lui, con ardente desiderio questa pace, ed essendomi ritirato per questo sul monte dell'Alvernia, mentre io stavo cercando in qual modo avrei potuto elevarmi con l'aiuto della mia mente fino ad essa, mi sovvenne alla mente l'apparizione del Serafino dalle sei ali e crocefisso, della quale era stato spettatore nello stesso luogo il beato Francesco e mi persuasi che essa rappresentasse lo stato estatico, che Francesco con la contemplazione aveva raggiunto e la via per pervenirvi.

Infatti le sei ali possono con ragione rappresentare le sei progressive illuminazioni della mente, che servono all'anima nostra come di gradini per arrivare a quella pace che si trova nell'estasi, frutto della sapienza cristana, Solo però può farci raggiungere questa pace quell'ardentissimo amore a Cristo crocefisso, che trasformò Paolo in Cristo a tal segno da fargli dire: *Christo confixus sum cruci, vivo autem iam non ego; vivit vero n me Christus* e Francesco a tal punto, che anche nella sua carne se ne videro i segni, cioè le stigmate della passione, che egli portò nel corpo, nell'ultimo intero biennio della

sua vita. Per essere adunque atto ad esercitarsi nelle contemplazioni che conducono la mente alle estasi mistiche, è necessario. essere come Daniele l'uomo dei desideri.

Ma questi desideri in noi si infiammano mediante il grido dell'orazione, che trae dal nostro cuore i gemiti più sinceri, e lo splendore della speculazione, la quale fa sì che la nostra mente si rivolga direttamente e con ogni ardore agli stessi raggi della luce divina. Perciò io invito il lettore ad esercitarsi dapprima nella preghiera e lo scongiuro a non credere che gli basti la lettura senza l'unzione, la riflessione senza la devozione, la scienza senza la carità, lo studio senza la grazia divina, lo specchio esteriore senza la sapienza che viene dall'alto. Ed è a coloro che sono già stati prevenuti dalla grazia divina, agli umili e pii, agli amatori della divina sapienza e agli infiammati dal desiderio di essa, e che desiderano di attendere a magnificare e a gustare il Signore, che io offro le considerazioni che seguono, ricordando loro che a poco e niente giova lo specchio che di Dio ci viene proposto dall'esterno se lo specchio dell'anima nostra non sarà puro e terso. O uomo di Dio. presta dunque l'orecchio ai rimproveri della coscienza, prima di elevare gli occhi ai raggi della divina sapienza che risplendono nei suoi specchi, perchè altrimenti la tua stessa speculazione potrebbe farti cadere in un abisso di tenebre più profonde.

Dopo avere con tanta chiarezza esposto nel

prologo non solo il fine del trattato, ma anche le condizioni morali che si richiedono, perchè quanto appresso verrà esponendo possa veramente servire a farcelo raggiungere, passa a descrivere le sei contemplazioni che a guisa di gradi dovrebbero, a suo giudizio, innalzare l'uomo ben disposto alla pace della mistica unione con Dio.

Prima ci avverte che l'orazione come è la madre e l'origine della nostra elevazione a Dio, così è essa ancora che ci fa conoscere i gradi di questa ascensione, osserva poi che nello stato in cui ci troviamo tutte le creature sono per noi una scala che ci fa ascendere a Dio, e riprendendo il concetto neoplatonico della gerarchia degli esseri, aggiunge che non tutte ci conducono a lui allo stesso modo; essendo alcune, cioè le corporali, soltanto vestigio di Dio, e altre cioè le spirituali, anche sua immagine. Per arrivare adunque a Dio, egli seguita a dire, bisogna passare attraverso alle cose corporali che sono fuori di noi; poi rivolgersi alle spirituali che sono dentro di noi, cioè alla nostra mente; in fine elevarsi anche al di sopra di essa, a quel lume, come dice nel capo quinto, che sopra della mente nostra è segnato, e che è il lume della verità eterna. Si tratta cioè, come apprendiamo anche da una analoga enumerazione dei mezzi per cui si può conoscer Dio che si trova nei *Commenta-*

ria (564), dell'idea innata di Dio, la quale, benchè sia nell'anima, è tuttavia qualche cosa di superiore all'anima:

I tre gradi adunque sono, la contemplazione delle cose esteriori, dell'anima nostra e dell'idea di Dio; ma ciascuno di essi si gemina perchè in tutti si può vedere Dio *per speculum* e *in speculo*: vediamo Dio *per speculum* quando dalle creature ci eleviamo a conoscere il creatore, lo vediamo *in speculo* quando lo intuiamo presente nelle creature stesse (565). Si hanno così in tutto sei gradi di ascesa che rispondono, come già sappiamo, alle sei potenze: senso, immaginazione, ragione, intelletto, intelligenza e apice della mente.

Passando poi alla descrizione del primo grado, che consiste nella contemplazione di Dio in quanto si manifesta *per speculum* nelle cose sensibili, egli osserva che lo spirito nostro quando considera le cose create, sia mediante il ragio-

(564) Cognoscitur autem Deus per effectus visibiles et per substantias spirituales et per influentiam luminis connaturalis potentiae cognoscenti, quod est similitudo Dei non abstracta sed infusa, inferior Deo, quia in inferiori natura est. In *II Sent.*, d. 3, p. 2, a. 2, q. 2, ad 4 (II-123).

(565) Per speculum enim dicitur videre Deum, qui ascendit a cognitione creaturae, ad cognitionem... Creatoris, in speculo vero videt qui Deum in ipsa creatura clare intuetur. In *III Sent.*, d. 31, a. 2, q. 1, ad 5 (III-682).

namento, la fede e la contemplazione, sempre trova in esse una prova evidente della potenza, sapienza e bontà del creatore, prova che viene ad acquistare una settuplice conferma, perchè essa risulta evidente tanto se si consideri l'origine, quanto la grandezza, la moltitudine, la bellezza, la pienezza di perfezione, l'attività, l'ordine di tutto il creato. Chi adunque, conclude Bonaventura, non rimane illuminato da tanto splendore che proviene dalle cose create è cieco, chi non sente la loro voce potente è sordo, chi non è eccitato dalla magnificenza di tante opere a lodare Dio è muto, chi da tanti segni non riconosce il primo principio è uno stolto.

Dopo pie esortazioni il Serafico passa al secondo grado, che consiste nel contemplare Dio nelle cose create in quanto egli è in esse per la sua essenza, potenza e presenza. Nel descriverlo egli trova occasione di esporre la sua teoria della conoscenza sensitiva che già conosciamo e poi, partendo dal principio che la conoscenza delle cose sensibili consiste nell'apprensione, dilettazione e giudizio delle cose stesse, afferma che l'apprensione, includendo la generazione delle immagini intermedie, ci fa conoscere la generazione eterna del figlio dal padre; che la dilettazione ci fa comprendere che solo in Dio, in cui si trova la bellezza, la soavità e la salubrità per eccellenza, si rinviene la fontale e vera dilettazione, e che tutte le altre ed essa conducono, perchè hanno luogo in quanto ci fanno gu-

stare un grado di bellezza, di soavità di salubrità.

Seguono altre considerazioni del genere e poi si passa al terzo grado che ha per oggetto lo spirito umano, il quale meglio ancora delle cose esteriori ci può condurre a Dio essendo fatto ad immagine di lui. Infatti, pure essendo uno per natura ha tre potenze, la memoria, l'intelletto e la volontà, e perciò rappresenta chiaramente la divina trinità. Bonaventura però non si limita a questa considerazione fondamentale, ma prende in esame prima le operazioni di queste tre potenze, trovando così occasione di svolgere la sua dottrina sulla conoscenza intellettuale, e conclude che la memoria, intesa come tesoro delle conoscenze innate, ci rappresenta e ricorda con le sue operazioni l'eternità di Dio, che l'intelletto ci manifesta l'eterna verità di Dio, giacchè niente può conoscere con certezza se non per mezzo di esso e che la volontà ci fa conoscere la suprema bontà di lui, essendo questa la norma a cui essa deve conformarsi per la rettitudine dei propri atti. Passa poi a considerare l'origine di queste potenze e il rapporto in cui fra di loro si trovano, per mettere meglio in evidenza la somiglianza fra il nostro spirito e l'essenza divina una e trina. La memoria, egli scrive, genera l'intelligenza, perchè noi comprendiamo quando la similitudine dell'oggetto che è nella memoria appare al nostro intelletto, quando cioè la nostra mente genera il suo ver-

bo; dalla memoria poi e dalla intelligenza emana l'amore che è il vincolo che le unisce. Ora queste tre cose, lo spirito che genera, il verbo e l'amore, corrispondenti alla memoria, all'intelletto e alla volontà, sono consustanziali, coeguali, e coesistenti; esse si compenetrano e si abbracciano a vicenda (*se invicem circumcidentes*) e perciò ci fanno conoscere che anche nell'unica essenza di Dio vi deve essere la memoria, l'intelligenza e la volontà, cioè un verbo da lui generato e un amore spirato distinti non essenzialmente, nè accidentalmente ma personalmente.

Aggiunge che in questa considerazione il nostro spirito è aiutato dalla luce delle varie scienze che nelle loro ramificazioni, rappresentano molteplici immagini della Trinità. Così il Serafico ha occasione di esporre la sua divisione di tutto il sapere filosofico. La filosofia si divide a suo giudizio in naturale, razionale e morale, dando così una prima immagine della trinità; ciascuno di questi rami si tripartisce, dando così altre tre immagini della stessa trinità. La filosofia naturale si suddivide in fisica, matematica e metafisica; la razionale in grammatica, logica e retorica; la morale in morale individuale, familiare e sociale.

L'anima nostra se non è cieca, conclude poi il Serafico, può adunque essere condotta da se stessa a contemplare l'eterna luce; la quale, mentre col suo splendore riempie di ammirazio-

ne i saggi, getta nel turbamento gli stolti che non vogliono credere, ossia far ciò che è necessario per intendere.

Nel quarto grado noi dobbiamo contemplar Dio presente nel nostro spirito; si comprende quindi come il Serafico consideri ora l'anima nostra come arricchita della grazia di Dio; è infatti sopra tutto per mezzo della grazia e di quanto germoglia da essa che Dio, secondo la dottrina cattolica, è presente e si manifesta nelle anime degli uomini. Anzi Bonaventura aggiunge che solo mediante le virtù teologali della fede, speranza e carità riusciremo a vedere Dio in noi stessi. Egli si chiede infatti come succeda che non ostante la presenza di Dio nell'anima nostra, pochi siano coloro che riescono a contemplarlo in se stessi; risponde che ciò avviene perchè l'anima degli uomini è di ordinario rivolta alle cose esteriori e solo preoccupata di esse; poi osserva che solo per opera di Cristo essa può essere sollevata da questo stato in cui è caduta, inoltre che per avvicinarsi a Cristo è necessario credere in lui, sperare in lui ed amare lui, e da tutto ciò deduce la necessità di dette virtù per compiere la contemplazione di questo quarto grado.

Rimangono i due ultimi gradi coi quali l'anima si rivolge alla nozione di Dio che in essa risplende, per sempre meglio conoscere le prerogative divine e così sentirsi sempre più infiammata dal desiderio di possederlo nella mistica unione. Noi sappiamo, scrive Bonaventura, che

Dio è lo stesso essere e lo stesso bene, rivolgiamo adunque l'attenzione della nostra mente sopra questi due concetti: considerando il primo noi arriveremo a conoscere le perfezioni essenziali di Dio, considerando il secondo apprenderemo invece le sue perfezioni personali.

Il quinto grado è quindi tutta una disquisizione sul concetto di *essere*, nome dato da Mosè a Dio, e mirante a mettere in evidenza tutte le perfezioni che in esso stanno racchiuse. Partendo dal principio che l'*essere* non ha niente in sè di non essere, il Serafico deduce che esso è lo stesso essere divino, principio non solo di ogni realtà, ma anche, come già sappiamo, di ogni conoscenza. Esso è quindi primario, eterno, semplicissimo, attualissimo, perfettissimo e sommamente uno; anzi queste sue perfezioni sono tanto certe da non permettere, a chi ha il concetto di essere (*ab intelligente ipsum esse*) di pensare neppure il contrario. Ma non basta, egli seguita osservando che l'*essere* è primo ed insieme ultimissimo, eterno e presentissimo, semplicissimo e massimo, attualissimo e immutabilissimo, perfettissimo ed immenso, sommamente uno ed insieme racchiudente in se ogni cosa, e col tentativo di dimostrare ciascuna di queste affermazioni pone fine alla contemplazione del quinto grado.

Similmente la contemplazione del sesto grado è tutta una disquisizione sul concetto di *buono*, nome dato da Dionigi a Dio, e mirante a

dedurne la dottrina cattolica della trinità. Egli comincia osservando che ciò che è ottimo non può essere rettamente concepito se non come trino e uno, perchè da una parte ciò che è sommamente buono deve essere sommamente diffusivo e dall'altra la perfetta diffusione non può essere se non attuale ed intrinseca, sostanziale ed ipostatica, naturale e volontaria, libera e necessaria, indeficiente e perfetta, quale è appunto la emanazione che produce le tre persone divine. Seguita poi esponendo la perfezione delle tre persone e della intera trinità, ma con ciò la contemplazione non ha termine. Noi dobbiamo ammirare egli dice, le perfezioni essenziali e personali di Dio, non solo in se stesse, ma anche in rapporto all'unione di Dio e dell'uomo nell'unità della persona del Cristo. Si dilunga perciò a parlare di questa unione, cercando di mettere in evidenza tutta la sublimità che essa presenta e conclude il capitolo affermando che chi è giunto a contemplare queste cose, ha già raggiunta la perfezione delle proprie illuminazioni, sì che altro non gli resta che compiere il passaggio al giorno del riposo, in cui l'attività del suo spirito avrà requie nella gioia dell'estasi mistica.

L'ultimo capitolo dell'*Itinerarium* tratta infatti dell'unione mistica, meta di tutte le contemplazioni antecedenti. Per arrivare ad essa, scrive Bonaventura, è necessario che l'anima umana trascenda non solo il mondo sensibile, ma anche se stessa e che si affidi a Cristo, per-

chè egli solo è la via e la porta, la scala e il veicolo che vi conduce. Perchè poi questo passaggio sia perfetto, è necessario siano messe da parte tutte le operazioni intellettuali e che l'apice dell'affetto sia trasferito e trasformato interamente in Dio. Questo è un favore misterioso e secreto, conosciuto solo da chi lo riceve, lo riceve poi solo colui che lo desidera e lo desidera solo colui che è infiammato fino nel più intimo di se stesso dal fuoco dello Spirito Santo.

E perchè, egli aggiunge, la natura non può niente a questo fine e la scienza poca cosa, è necessario attribuire poco alle ricerche e molto all'unzione, poco al linguaggio e molte alla gioia interiore, poco al parlare e allo scrivere e tutto allo Spirito Santo, poco o niente alle creature e tutto all'essere creatore, cioè al Padre, al Figliolo e allo Spirito Santo, e gridare con Dionigi: O Trinità superiore ad ogni essenza e divina per eccellenza, autrice sovranamente buona della sapienza cristiana, dirigici verso le altezze sconosciute, luminose e sublimi dei tuoi insegnamenti mistici, dove i misteri nuovi, assoluti, permanenti, immutabili della scienza divina si manifestano nelle tenebre risplendentissime di un silenzio rivelatore delle cose più occulte, in quelle tenebre di cui l'oscurità profonda sorpassa in isplendore ciò che vi ha di più luminoso, in cui tutto risplende e che riempiono gli intelletti tolti alla terra cogli splendori dei beni sommi ed invisibili.

Questa preghiera, scrive sempre il Serafico, va indirizzata a Dio : all'amico pel quale abbiamo scritte queste pagine, diciamo poi con lo stesso Dionigi : Tu, o amico, se vuoi procedere con passo certo nella via delle contemplazioni mistiche, lascia da parte i sensi e le operazioni intellettuali, le cose sensibili e le invisibili, ciò che è come ciò che non è, ed elevati per quanto puoi a quel Dio che non conosci e che è al di sopra di ogni essenza e conoscenza. E' infatti separandoti e liberandoti da tutto, è trascendendo tutte le cose e te stesso ancora, che tu potrai ascendere verso il raggio sopraessenziale delle tenebre divine. Se poi chiedi come tutto ciò possa ottenersi, interroga la grazia e non la dottrina, il desiderio e non l'intelletto, il gemito della preghiera e non lo studio dei libri, lo sposo e non il dotto, Dio e non l'uomo, l'oscurità e non la chiarezza, non la luce ma il fuoco che tutto infiamma e trasporta in Dio. Questo fuoco è Dio stesso, il focolare è la santa Gerusalemme e chi l'accende è Gesù Cristo mediante il fervore della sua ardentissima passione. Ma quegli solo ne sentirà gli effetti che griderà con Giobbe : la mia anima e il mio corpo hanno desiderato di morire ; perchè solo chi desidera una tal morte può vedere Dio, giacchè sta scritto : l'uomo non mi potrà vedere senza morire. Moriamo adunque ed entriamo nelle tenebre, imponiamo silenzio alle preoccupazioni, alle concupiscenze, ai vani fantasmi della terra e con Gesù Crocefisso passia-

mo da questo mondo al Padre; affinchè dopo averlo veduto, possiamo dire con Filippo e con Paolo di avere ottenuto ciò che ci basta ad esultare con Davide esclamando: la mia carne e il mio cuore sono venuti meno, ma tu, o mio Dio, sarai per tutti i secoli la mia eredità.

3. — Questo è l'*Itinerarium* nelle sue linee generali. L'esserci dilungati nell'esporsi non è senza frutto: ora infatti possiamo dire di conoscere con chiarezza non solo il fine e il carattere di questo opuscolo, ma anche la dottrina mistica di Bonaventura. Essa non è certo una novità, è sempre il pensiero neoplatonico che Bonaventura in sostanza ci tramanda, sia pure quale si trova sviluppato, prima dallo Pseudo-Dionigi e poi sulle sue tracce, dai mistici latini quali Bernardo di Chiaravalle e i Vittorini. Sarebbe però esagerato il dire che il misticismo di Bonaventura non sia che una ripetizione di quello dell'A-reopagita. Nel *De Mystica Theologia* non vi è infatti nulla che corrisponda ai sei gradi di ascensione a Dio di cui si parla nell'*Itinerarium*, l'intelletto nello scrittore neoplatonico, esercita soltanto una funzione negativa nel conseguimento della conoscenza mistica, coopera cioè ad essa solo negando quanto la teologia positiva aveva affermato, in Bonaventura invece esso coopera positivamente, sia pure riscaldato dall'amore.

Bonaventura aderisce cioè alla dottrina del doppio metodo, intellettuale e morale, che at-

traverso Agostino e gli altri Padri della Chiesa risale però sempre al neoplatonismo (566).

Certo alla volontà rimane sempre la parte preponderante, ma Bonaventura esigendo anche l'opera positiva dell'intelletto, viene a distinguersi non solo dallo Pseudo-Dionigi, ma molto più da quella scuola mistica che possiamo dire spagnuola, facendo essa capo a Teresa di Gesù e specialmente a Giovanni della Croce. Come eb-
bi occasione di mettere in evidenza in altro studio (567), Giovanni della Croce considera la conoscenza intellettuale come un'ostacolo al raggiungimento della mistica; Bonaventura invece la considera come la via o la scala che conduce a questa: quanto meglio conosciamo Dio col nostro intelletto e i rapporti che le cose create hanno con lui, egli ci dice con tutto l'*Itinerarium*, tanto più siamo vicini e preparati a compiere il transito alla conoscenza mistica, la quale diviene così quasi il proseguimento o la meta di quella. Si può perciò dire anche di Bonaventura, quello che il Gilson afferma di Ugo da San Vittore, che egli *couronne par une mystique une philosophie* (568).

In tal modo il Serafico non faceva in realtà

(566) ENN., I, 3, 6.

(567) DAL MONTE — *Fede Mistica e Fede dialettica*, in « Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi » Perugia, II Trim., 1921, p. 199 e segg.

(568) GILSON — Op. cit., p. 84.

che seguire quell'indirizzo che possiamo chiamare tradizionale. Non solo Agostino infatti, ma anche gli scrittori più strettamente mistici dell'alto Medio Evo cristiano, come Bernardo e la scuola di San Vittore, avevano considerata la conoscenza intellettuale di Dio e delle cose create ancora, come un mezzo per aumentare il nostro amore per Dio e per disporci quindi alla mistica unione con lui.

Agli stessi autori egli poi si ispirava anche nella determinazione particolare dei gradi di ascensione a Dio. Anche Agostino infatti parla di tre gradi di ascenso a Dio che consistono nella considerazione del mondo, di noi stessi e di Dio (569); Ugo da San Vittore poi aveva già parlato di sei gradi di ascesa corrispondenti alle sei facoltà dell'anima ricordate da Bonaventura (570); inoltre aveva distinte le cose in *infra*, *iuxta* e *supra rationem* (571), precorrendo così la distinzione del Serafico in *extra*, *intra* e *super nos*; parimenti Riccardo da San Vittore aveva enumerati sei gradi di ascensione a Dio partendo dalla divisione delle potenze dell'ani-

(569) 'Tres siquidem ascensus sunt... Primus ascensus fit consideratione mundi et contemptu... Secundus ascensus fit cognitione et contemptu nostri... Tertius ascensus fit cognitione et amore Dei. *De anima et spiritu*, c. 1.

(570) *De Anima libri IV*, l. 2, c. 6; ediz. veneta 1558, v. 2, p. 72.

(571) *Ibidem*, p. 73.

ma; ora a lui evidentemente vuole avvicinarsi Bonaventura quando cerca di far corrispondere i proprii sei gradi alle sei potenze che già conosciamo.

Anche però nel modo di concepire questi gradi il Serafico introduce un alito di pensiero ben distinto da quello degli autori sopra ricordati. in essi, la considerazione delle cose create, facendo conoscere le loro imperfezioni, ne fa sorgere il disprezzo e per contrasto l'amore per il creatore. In Bonaventura invece, che anche in questo punto si mostra così precursore di Bruno, le stesse cose create conducono a Dio, perchè nelle loro perfezioni anche limitate risplende un raggio della infinita perfezione del creatore. Ora non si può negare che anche la tradizione poteva suggerirgli questo concetto; lo troviamo infatti accennato ad esempio da Bernardo, ed è implicito nel principio dell'immanenza del divino nel mondo asserita dallo Pseudo-Dionigi (572) ma è certo che la fonte da cui egli l'attinse fu molto più prossima a lui. Con esso infatti entra nell'*Itinerarium* un alito di pensiero schietamente francescano, e può ben dirsi che Francesco d'Assisi, il quale nel *Cantico di Frate Sole* ci aveva mostrato nelle creature le perfezioni di Dio e anche dalle più umili aveva tratto motivo per intesserne le lodi, sia il diretto ispiratore di

(572) *De divin. nom.*, c. 4.

questo che è certo fra i più grandi e fedeli suoi discepoli.

Parimenti il carattere francescano del misticismo di Bonaventura si manifesta nella grande importanza che egli, coerentemente ai suoi principi volontaristici, attribuisce alla attività del nostro spirito: anche la pace mistica è per lui, come la conoscenza intellettuale, una conquista. Certo come tutti i mistici ortodossi, egli considera l'unione mistica come un dono di Dio e la grazia come sua causa, ma è ben lontano da quella tendenza che si manifestò nel misticismo più moderno, specialmente francese, nota sotto il nome di quietismo, secondo la quale lo spirito umano raggiunge la propria perfezione con l'abbandonarsi passivamente a Dio e col rinunciare ad ogni propria aspirazione ed azione: Bonaventura invece ci ricorda Francesco che *positus est in exemplum perfectae contemplationis, si- rat prius fuerat actionis* (573) e sempre insiste sulla necessità dell'azione per arrivare ai più alti gradi della contemplazione (574). Egli ha anche

(573) *Itiner.*, c. 7, n. 3.

(574) Qui enim vult esse perfectus amator Dei, prius debet se exercere in amore proximi, sicut qui vult esse bonus contemplativus prius debet esse bonus activus, sicut docet Gregorius. In *III Sent.*, d. 27, a. 2, q. 4 (III-610). Qui enim volunt devenire ad excessum contemplationis, prius debent se per lamenta poenitentiae exercere in statu actionis. In *Dom. II Quadrag. Sermo II* (VIII - 216).

largamente descritte, specie nelle sue opere ascetiche, le modalità di questa azione; basta dare ad esse uno sguardo per comprendere come tale azione sia in gran parte quella prassi ascetica di cui il neoplatonismo e specialmente Porfirio, aveva proclamato la necessità, pur tuttavia il concetto più propriamente francescano di una attività vera e propria trova anche nel Serafico un forte difensore ed assertore.

Francescano si manifesta pure Bonaventura per il concetto, che possiamo chiamare democratico, dello stato mistico.

A differenza di certi mistici e cultori di misticismo, i quali presentano l'unione mistica come dono speciale riservato a poche anime privilegiate, egli invece la considera come la meta a cui **tutti**, anche i semplici debbono aspirare (575), ed è persuaso che chiunque si industrii per conseguirla non possa rimanerne privo (576). L'unione mistica diviene così il fine della vita religiosa, mentre questa è una cosa sola con la tendenza e lo sforzo per conseguirla.

(575) *Modo non debetis desperare vos simplices, quando audistis ista quia simplex non potest ista habere, sed poteritis postea habere. De Sabb. Sancto Sermo I (VIII - 269).*

(576) *Quando enim anima facit quod potest, tunc gratia facile levat animam et Deus ibi operatur, ut sit digna semper admissio, digna inspectio, digna introductio... tunc rapitur in Deum sive in dilectum. In Hex. coll. XXII, n. 39 (V - 443).*

4. — Ma ciò che più ora ci interessa è di conoscere qual concetto avesse il Serafico sulla natura della conoscenza mistica.

Il Longpré (577) si sforza di dimostrare che Bonaventura non la concepisce come una conoscenza diretta e immediata di Dio. Egli per provare la sua tesi si serve di quei passi in cui il Serafico nega che la nostra conoscenza intellettuale sia una visione della essenza divina, come nei beati. Ma abbiamo già visto come queste affermazioni non impediscano a Bonaventura di ammettere, anche nel campo della conoscenza intellettuale, una diretta intuizione della verità in Dio, tanto meno potranno quindi aver valore sufficiente per negare la immediatezza della intuizione mistica, affermata invece espressamente da Bonaventura e solo da lui non contemplata in quei passi.

Egli infatti nel *Commentarius in Evangelium Ioannis* dopo avere affermato che si può conoscere Dio *in se* e *in suo effectu* e aver ripetuto che la conoscenza *in effectu* è quella che si ha *per speculum lucidum* o *obscuratum*, mostrando così di alludere alla conoscenza intellettuale; aggiunge che *in se* Dio può essere conosciuto in due modi: in modo chiaro ed aperto, come dai beati; oppure *in caligine*. Questo ultimo modo, egli scrive, è quello di cui parla Dionigi nel *De My-*

(577) LONGPRÉ — *La theologie mystique de Saint Bonaventure*, Quaracchi, 1821, p. 57 e segg.

stica Theologia, è proprio di coloro che sono arrivati al grado più elevato della contemplazione ed è piuttosto un sentire che un conoscere (578). Davanti ad un passo tanto esplicito il Longprè non trova altra scappatoia che di affermare che il passo è isolato e che si riferisce non alla conoscenza mistica ordinaria, ma a casi speciali di visione della essenza di Dio, riservati in questa vita a pochi privilegiati, come Mosè e Paolo. Ma basta leggere il passo per convincersi della falsità di questa interpretazione: Bonaventura infatti ivi distingue molto bene la conoscenza *in caligine* dalla visione della essenza, mentre l'allusione allo Pseudo-Dionigi e a Bernardo mostra chiaramente che egli intende parlare anche della conoscenza mistica ordinaria.

Non è poi per nulla vero che il passo sia isolato. Ammetto, egli scrive, ad esempio nei *Commentaria*, che anche in questa vita l'occhio della mente possa fissarsi direttamente in Dio, benchè in modo da vederne solo *in caligine* e non con

(578) *Alio modo cognoscitur Deus in se: et hoc dupliciter: aut clare, et hoc modo a solo Filio et a Beatis; alio modo in caligine, sicut dicit beatus Dionysius de Mystica Theologia; et sic videt Moyses et sublimiter contemplantes, in quorum aspectu nulla figitur imago creaturae. Et tunc revera magis sentiunt quam cognoscant. Unde Bernardus dicit, quod aliquid in se sentiebat aliquando, de quo quando volebat videre, statim emittebat. Comment. in Joann., c. 1, n. 43 (VI-256).*

chiarezza l'essenza. Seguita anzi dicendo che tal modo di conoscenza è quello di cui parla Dionigi, che non è un privilegio speciale, ma uno stato a cui tutti gli uomini giusti dovrebbero cercare di pervenire, ed ha anche cura di distinguere dai casi straordinari di visione dell'essenza ricordati dal Longprè (579). Sempre nei *Commentaria*, quando enumera i vari modi con cui Dio può essere conosciuto in questa vita, scrive che il modo più eccellente di conoscerlo è quello descritto da Dionigi cioè di raggiungerlo per mezzo di una intima unione dell'anima con lui (580).

(579) Concedo tamen nihilominus, quod oculi aspectus in Deum figi potest, ita quod ad nihil aliud aspiat; attamen non perspiciet vel videbit ipsius lucis claritatem, immo potius elevabitur in caliginem et ad hanc cognitionem elevabitur per omnium ablationem, sicut Dionysius dicit in libro de Mystica Theologia, et vocat istam cognitionem doctam ignorantiam. Haec enim est, in qua mirabiliter inflammatur affectio, sicut eis patet, qui aliquoties consueverunt ad anagogicos elevari excessus. Hunc modum cognoscendi arbitror cuilibet viro iusto in via ista esse quaerendum; quodsi Deus aliquid ultra faciet, hoc privilegium est speciale non legis communis. In *II Sent.*, d. 23. a. 2; q. 3, ad 6 (II - 546).

(580) Cognitio viae multos habet gradus. Cognoscitur enim Deus in vestigio, cognoscitur in imagine, cognoscitur et in effectu gratiae, cognoscitur etiam per intimam unionem Dei et animae..... Et haec est cognitio excellentissima, quam docet Dionysius, quae-

E' quindi indubitato che la conoscenza mistica è per Bonaventura diretta ed immediata, si deve piuttosto aggiungere che non è neppure possibile concepirla col Longprè come indiretta e raggiungibile mediante gli effetti; se infatti ciò che si sperimenta in essa direttamente fosse non già Dio, ma un suo effetto, quale la grazia e l'azione soprannaturale dello Spirito Santo come pretende il Longprè, per arrivare a Dio sarebbe necessaria una illazione, ossia un'operazione intellettuale; la conoscenza mistica si ridurrebbe così ad una forma di conoscenza intellettuale, cioè resterebbe in sostanza distrutta. Si urterebbe poi senza dubbio alcuno contro il pensiero di Bonaventura, insegnando questi apertamente, come già sappiamo dall'*Itinerarium*, che nella conoscenza mistica l'intelletto non ha nessuna parte.

Questo principio non solo è indiscutibile tanto che lo stesso Longprè lo deve riconoscere cadendo così in una palese contraddizione, ma è anche di grande importanza: Bonaventura infatti si fonda su di esso per determinare i principali caratteri della conoscenza mistica, quali la inesprimibilità (581) e la piena oscurità.

quidem est in ecstatico amore. In *III Sent.*, d. 25, dub. 4 (III-531).

(581) Unde cum exprimi non possit nisi quod concipitur, nec concipitur nisi quod intelligitur, et intellectus silet; sequitur, quod quasi nihil possit loqui et explicare. In *Hexaem coll. II*, n. 30 (V-341).

All'intelletto infatti e non alla conoscenza mistica in se stessa, si deve attribuire quell'oscurità a cui Bonaventura stesso allude; perchè se la conoscenza mistica fosse oscurissima in se stessa in modo assoluto, in luogo di essere la forma più perfetta di conoscenza, sarebbe la più imperfetta; nè si potrebbe dire, come fa Bonaventura insieme agli altri mistici, che essa è nello stesso tempo luminosissima. Infatti nelle *Collationes in Hexaëmeron* il Serafico ci dice che la oscurità della conoscenza mistica è perfetta luminosità, perchè mentre essa accieca l'intelletto, illumina però l'apice della mente, cioè la facoltà conoscitiva superiore secondo i mistici alla intellettuale (582).

Ma da che cosa è prodotta questa illuminazione? Evidentemente da ciò che produce la stessa unione mistica, cioè dall'amore e solo da esso, come già sappiamo dall'*Itinerarium* e come Bonaventura ci insegna anche nelle dette *Colla-*

(582) Sed quid est, quod iste radius excaecat, cum potius deberet illuminare? Sed ista excaecatio est summa illuminatio, quia est in sublimata mentis ultra humani intellectus investigationem. Ibi intellectus caligat, quia non potest investigare, quia transcendit omnem potentiam investigativam. Est ergo ibi caligo inaccessibilis, quae tamen illuminat mentes, quae perdiderunt investigationes curiosas. In *Hexaëm. coll.* XX, n. 11 (V - 127).

tiones (583). Quando cioè l'anima ama ardentemente il suo Dio, questi si dona a lei, come l'amato si dona all'amante, ed essa nel possederlo riesce a conoscerlo molto meglio che non ragionando di lui assente, come appunto succede agli amanti, i quali meglio non possono conoscersi che stando insieme.

Si tratta cioè di una conoscenza di esperienza, come lo stesso Bonaventura ci dice espressamente parlando del dono della sapienza, il quale nella sua teoria sarebbe il principio prossimo della unione mistica (584). L'atto di questo dono, scrive sempre Bonaventura, è principalmente affettivo, perchè consiste nel gustare quel Dio che si possiede; ma è anche conoscitivo, perchè questo gusto non è mai scompagnato dalla conoscenza, ma è prodotto invece da una conoscenza ben superiore a quella che si può ottene-

(583) *Haec autem contemplatio fit per gratiam, et tamen iuvat industria, scilicet ut separet se ab omni eo, quod Deus non est, et a se ipso, si possibile esset. Et haec est suprema unitio per amorem. Et quod solum per amorem fiat, dicit Apostolus: In caritate etc. In Hexaëm. coll. II, n. 30 (V-341).*

(584) *Dicitur sapientia magis proprie et sic nominat cognitionem Dei experimentalem, et hoc modo est unum de septem donis Spiritus Sancti, cuius actus consistit in degustando divinam suavitatem. In II Sen., d. 35, a. u., q. 1 (III-774).*

re mediante il ragionamento (585). Da ciò consegue che l'unione mistica del Serafico, se non può dirsi amore intellettuale di Dio, può però dirsi amore conoscitivo di lui, infatti la felicità che esso produce non è cieca, ma accompagnata dalla perfetta conoscenza che di Dio si raggiunge in quello stesso atto con cui lo si ama (586); si può perciò dire ancora che il Serafico si avvicina da questo punto di vista ai filosofi assertori dell'*amor intellectualis Dei*; perfezione di conoscenza e di amore insieme, quali Leone Ebreo, Bruno, Spinosa.

5. — A proposito poi del paragone fra l'unione mistica e l'unione degli amanti a cui Bonaventura sempre ricorre, si può osservare che essa è molto atta a farci conoscere il concetto che il Serafico aveva non solo della conoscenza, ma della unione mistica in genere. Molti consideran-

(585) In amore Dei ipsi gustui coniuncta est cognitio. Optimus enim modus noscendi Deum est per experimentum dulcedinis; multo etiam excellentior et delectabilior et nobilior est quam per argumentum inquisitionis. Unde ex hoc non habetur, quod cognoscere sit actus ipsius doni sapientiae praecipuus, sed quod quodam modo concurrat ad eius actum praecipuum. In *II Sent.*, d. 35, a. u., q. 1, ad 5 (III-775).

(586) Actus doni sapientiae partim est cognitivus et partim est affectivus: ita quod in cognitione inchoatur et in affectione consummatur. In *II Sent.*, d. 35, a. u., q. 2 (III-774).

do le grandi affinità che il misticismo cristiano ha col neoplatonismo, hanno creduto che anche per i mistici dell'età di mezzo l'unione con Dio sia identificazione. Questo potrà essere vero per correnti secondarie, come quella che mette capo ad Eckart; ma la corrente ortodossa principale, quella cioè che meglio rappresenta il pensiero dell'epoca e alla quale anche Bonaventura appartiene, è ben lontana dal concepire in tal modo l'unione mistica. Essa si mantiene ferma al principio della personalità umana e divina e lo stesso continuo ricorso al paragone della unione amorosa ne è una prova; perchè questa unione è ben diversa da quella della goccia d'acqua che cade nell'oceano. Per quanto intimamente uniti gli amanti rimangono sempre due esseri distinti, e solo metaforicamente si può dire che essi divengono un essere solo. Così ancora Dio e l'anima sono intimamente uniti nell'unione mistica, ma non si identificano, tanto è vero che Dio rimane oggetto di conoscenza per parte dell'anima; si aggiunga che lo stesso Bernardo pur arrivando a proposito dell'unione fra la volontà di Dio e dell'anima mistica, al paragone della goccia d'acqua, ha cura di aggiungere che la sostanza umana rimane intatta e che essa assume solo altra forma potenza e gloria.

L'ipotesi della identificazione deve poi essere abbandonata senza dubbio alcuno, quando si pensi che per Bonaventura e per gli altri mistici della sua corrente gli stessi beati conservano

la propria personalità e conoscono ed amano Dio col proprio intelletto e con la propria volontà, nè più nè meno che in questa vita; ora se la indentificazione con Dio non è ammessa per la vita futura, tanto meno sarà da questi mistici ammessa per la presente, che anche negli stati più elevati rimane sempre di gran lunga a quella inferiore. Nè vale osservare che alla fine dell'*Itinerarium* Bonaventura afferma la necessità della morte per il raggiungimento dell'unione mistica. La morte infatti a cui egli accenna, non è la morte di bacio dei cabalisti, ma è quella a cui alludeva anche Paolo quando scriveva, che bisogna essere sepolti con Cristo nella morte per risorgere come lui trasformati. E' cioè una morte a cui fa seguito la risurrezione, onde si può ben dire che lo spirito umano individuale tendendo all'unione mistica non tende, secondo il Serafico, al proprio annullamento, ma alla propria deificazione. E perchè la tendenza a questa unione si identifica nella dottrina bonaventuriana con la stessa vita religiosa, si può dire ancora che Bonaventura abbia antiveduto quel concetto della religione come conato alla deificazione del proprio io, che fu poi svolto dal Ficino (587) e ancora dal Pascal. Questi anzi concorda col Serafico nel considerare l'amore di

(587) *Theol. Platon.*, XIV, c. 2; inoltre SARTTA-Marsilio Ficino, ecc., in « Giornale critico della filosofia italiana », anno II, fasc. 3, pag. 39.

Dio, come l'unico mezzo per raggiungerla. E' quindi certo che il misticismo di Bonaventura, pur ispirandosi a principi neoplatonici, non è una ripetizione di questa dottrina, ma come in genere l'agostinismo, una rielaborazione di essa fatta alla luce dei dogmi cristiani. Ed è parimenti certo che Bonaventura con la sua dottrina mistica si allontana anche dalle varie concezioni dell'*amor intellectualis Dei*: egli si discosta da Leone che non crede tale amore pienamente raggiungibile senza l'assorbimento dello spirito umano nel divino; da Bruno che conddivide questo concetto, oppure considera oggetto di questo amore Dio, solo in qualche similitudine *formata nella mente per virtù de l'intelletto* (588) e anche di più da Spinosà che l'identifica con l'amore con cui Dio ama se stesso e gli uomini (589).

6. — Ed ora ritornado alla conoscenza mistica, sarà bene, a conclusione di questo capitolo, osservare che sebbene essa sia per Bonaventura la più alta forma del conoscere, pur tuttavia non riesce a colmare le lacune che la teoria bonaventuriana della conoscenza intellettuale indubbiamente presenta; nè ad appagare per conseguenza quel desiderio di vedere e di conoscere

(588) *Eroici Furori*, p. 1, d. 3; ediz. Laterza, p. 340.

(589) *Etica*, p. 5, prop. 36.

chiaramente che aveva indotto il Serafico a ricorrere ad essa.

Questo non perchè Bonaventura la faccia dipendere da un fattore che sfugge all'analisi filosofica, quale è la grazia divina; ma per motivi ben diversi. La conoscenza mistica infatti, essendo una esperienza, avrebbe sempre, se si verificasse, qual valore che ha ogni altra esperienza, cioè di certezza per il soggetto in cui avviene, e anche di evidenza qualora anche questa si sperimenti. In altre parole se noi sperimentassimo davvero l'unione mistica e raggiungessimo quella perfezione di conoscenza di cui Bonaventura e gli altri mistici parlano, noi avremmo veramente trovato l'appagamento al nostro bisogno di conoscere e di sapere, e chi volesse negar ciò dovrebbe essere equiparato a chi pretendesse sostenere che non vediamo quello che vediamo e che non sentiamo quello che sentiamo. Il vero motivo è che non solo noi, ma neppure Bonaventura ha mai sperimentata questa forma di conoscenza: egli infatti mentre afferma che tutti possono sperare di arrivarvi, confessa di non averla mai raggiunta (590), anzi aggiunge che quelli stessi che l'hanno raggiunta nulla sanno e nulla possono dire di essa.

Ciò equivale a confessare che la conoscenza mistica è un'esperienza che non si sperimenta,

(590) Nos non facimus nisi dicere. *De Sabb. Sanc. Ser. I* (VIII-269).

almeno in questa nostra vita reale e di tutti i giorni, cioè appunto in quella in cui noi sentiamo il bisogno di conoscere e di vedere. Dire quindi che essa non riesce ad appagare il nostro bisogno di conoscere è dire poco; bisogna invece affermare che non arreca nessun contributo alla nostra conoscenza e che sotto questo aspetto, si riduce a pure parole (*nos non facimus nisi dicere*).

Ma diremo per questo che la dottrina mistica del Serafico non ha nessun valore e che almeno dal punto di vista filosofico, essa niente ha insegnato?

Giordano Bruno che assegnò allo spirito umano quella stessa meta creduta da Bonaventura raggiungibile col misticismo, pensando all'impossibilità di pienamente conseguirla, scriveva:

Eh bench'il fin bramato non consegua,
E 'n tanto studio l'alma si dilegea,
Basta che sia sì nobilmente accesa (591).

Orbene anche la dottrina mistica del Serafico è la celebrazione di questo divino furore; anche per il Serafico tutta la nostra vita, tutta l'attività non solo della nostra volontà, ma anche del nostro intelletto, deve essere un conato incessante verso Dio, verità e bene supremo. Poco importa che egli abbia creduto che questo conato

(591) *Eroici Furori*, p. 1, d. 3; ediz. cit. p. 333.

possa avere un termine, che l'appagamento di esso esiga il sacrificio della nostra facoltà intellettuale; basta che egli l'abbia affermato e l'abbia fatto consistere nell'attività di tutto il nostro essere, perchè possa dirsi che la sua dottrina ha un grande valore anche filosofico, che essa ha superato i confini del Medio Evo e ispirato più di un pensatore delle età e noi più vicine.

Poco importa anche che egli abbia fatto dipendere il nostro conato alla deificazione dallo influsso della grazia divina; insegnando infatti che Dio è più intimo a noi di noi stessi, egli viene a concepire la grazia, non già come qualche cosa di estraneo che si sovrappone allo spirito ed alle sue tendenze e che si serve di esso come di strumento; ma come l'intensificazione e il perfezionamento dell'atto più intimo e più nobile dello spirito stesso; il quale viene così ad essere degno non come *l'asino che porta li sacramenti, ma come una cosa sacra* (592). Possiamo quindi dire che la dottrina di Bonaventura si avvicina per un nuovo aspetto alla teoria non solo bruniana, ma anche spinosiana dell'amore intellettuale di Dio raggiungibile per forza propria:

Ma non solo a questi filosofi si avvicina il Serafico, anche più che ad essi egli si accosta a quegli scrittori come Giansenio, i Portoroyalisti e Pascal, i quali dal principio stesso da cui par-

(592) *Erici Furori*, p. 1, d. 3, ediz. cit. p. 333.

tivano, che lo spirito umano privo della grazia è corretto per natura ed è niente, erano portati a concepire la grazia come qualche cosa di necessario ed essenziale allo spirito stesso, e perciò a finire per proclamare questo, almeno implicitamente, come divino per natura. Per la stessa via infatti anche Bonaventura arriva alla deificazione dello spirito individuale, che è la conclusione più legittima anche di tutta la sua teoria del conoscere.

CONCLUSIONE

1. Che cosa risulti dallo studio fatto sulla teoria Bonaventuriana del conoscere — 2. La scuola di Bonaventura. — 3. Influenza di Bonaventura e dell'agostinismo su Duns Scoto, Ruggero Bacone, Raimondo Lullo, Guglielmo Occam. — 4. Perchè al Serafico competa un posto importante nella storia della filosofia.

1. — La breve esposizione fatta della teoria bonaventuriana del conoscere, mi sembra sufficiente a provare che il Serafico, almeno in questa parte importantissima della sua dottrina, pur giovandosi delle nuove correnti di pensiero che in quell'epoca potentemente si affermarono nell'occidente cristiano, fu in tutto settatore fedele dei principi e delle teorie agostinistiche: E perchè egli è da tutti riconosciuto come il principale rappresentante della scuola tradizionale, mi sembra resti chiarito anche l'atteggia-

mento da questa assunto, nell'epoca in cui essa si vide contrastato il primato goduto nei secoli antecedenti.

La scuola tradizionale in luogo di aderire alla nuova ideologia peripatetica, come sostengono gli editori di Quaracchi e il De Wulf; o di venire a patti con essa, in modo da cadere in un ibridismo contraddittorio, come crede il Lutz, seppe per opera di Bonaventura mantenere quell'indirizzo agostinistico che la ricongiungeva al neoplatonismo, e contrastare così con onore il terreno ai seguaci delle nuove dottrine peripatetiche.

Se infatti Bonaventura, in causa della sua nomina a ministro generale dell'ordine francescano, fu costretto a ritirarsi in certo modo dal terreno della lotta diretta, questo però non rimase indifeso. I suoi discepoli Matteo d'Acquasparta, Giovanni Pecham, Eustacchio di Arras, Guglielmo di Falgar, Ruggero Marston, Guglielmo di La Mare, presero il suo posto e nel periodo che va fino al sorgere di Duns Scoto, lottarono strenuamente contro il peripatetismo tomistico, seguendo, ad eccezione di Ruggero Marston che identificò l'intelletto agente con Dio (593), anche per ciò che riguarda la dot-

(593) ROGERII ANGLICI. — *Quaest. disp. utrum anima omnia quae cognoscit, cognoscat in luce aeterna*, in « De hum. cognit. rat. », pag. 197-220.

trina della conoscenza, le tracce del dottor Serafico.

2. — Ha quindi ragione il Giannini (594) di affermare che almeno fino a Duns Scoto, una scuola bonaventuriana veramente esistette e che grande dovette essere la sua importanza, se riuscì a strappare alle autorità ecclesiastiche anche condanne contro non poche teorie tomistiche. Tuttavia, a mio parere, il merito del Serafico non sta tanto nell'aver dato origine a una scuola propria, quanto nell'essersi fatto settatore di Agostino in un periodo, in cui essere agostinista equivaleva ad aver contro i numerosissimi seguaci della filosofia di moda e a passare per uno spirito retrivo e gretto.

La scuola bonaventuriana, anche se importante, non raggiunse l'esistenza secolare e una volta tramontata più non risorse: nessun filosofo infatti a partire da Duns Scoto ha seguito Bonaventura in quelle che sono le sue caratteristiche originali e in modo da poter essere detto suo discepolo. L'agostinismo invece esercitò ed esercita tuttora un'influenza tanto grande nello sviluppo del pensiero, che l'averlo anche solo difeso e seguito, nel modo e nelle circostanze di Bonaventura, basta ad assicurare a

(594) GIANNINI — *Studi sulla scuola Francescana*, Siena, tip. S. Bernardino, 1895; cap. V: *La Scuola Francescana prima di Scoto*, pag. 123-156.

questi un posto non secondario fra i cultori delle discipline filosofiche.

3. — Sappiamo già ad esempio come lo stesso Aquinate, oltre a vedersi contrastato il passo dalla scuola bonaventuriana, fosse costretto a venire a patti con l'agostinismo e il neoplatonismo nella costruzione del suo sistema anche gnoseologico, sfociando così in una sintesi originaria sì, ma anche contraddittoria. Ma l'agostinismo non solo fu il più potente ostacolo in cui il tomismo si imbattè nel suo sorgere, ma anche il nemico che ad esso si oppose fino all'epoca della definitiva sconfitta. Benchè infatti non sia lecito definire Duns Scoto, che con la sua scuola rappresenta la più forte opposizione incontrata dal tomismo dopo il trionfo, per un agostinista o un bonaventuriano, è innegabile però che egli, specie nella teoria della conoscenza, riproduce in gran parte il pensiero agostinistico, e per di più nella interpretazione ad esso data da Bonaventura.

L'Albanese, nel suo recentissimo studio sulla teoria del conoscere del dottor Sottile (595), sostiene che questi è un innovatore originale della scolastica ed un precursore del pensiero moderno; egli crede anzi di trovare nello sco-

(595) ALBANESE — *Studi su la filosofia di Duns Scoto — La teoria del conoscere*, Roma, Libreria di scienze e lettere, 1923.

tismo non solo le premesse, ma gli stessi principii fondamentali dell'idealismo moderno, quali il concetto dello spirito come atto e dell'oggetto conosciuto come posto o realizzato dal soggetto.

In verità su quest'ultimo punto credo sia lecito dissentire; l'Albanese stesso è costretto a circondare le sue affermazioni di molte riserve, nè si può dire che la lettura della sua opera tolga ogni dubbio in proposito. Ad esempio circa il concetto dello spirito, non pare che lo Scoto dica molto di più di quanto da secoli la scuola agostinistica aveva insegnato. Quando egli infatti nega la reale distinzione fra la sostanza e le sue facoltà, non fa che seguire Guglielmo di Parigi, Riccardo di Middleton, Enrico di Gand ed altri agostinisti; e quando insegna che la forma è atto e che l'attività dell'anima non è qualche cosa di secondario e di accidentale, come per l'Aquinate, ma di sostanziale, non fa che seguire Bonaventura il quale aveva distinto l'atto sostanziale dello spirito (596) dagli altri atti, pure ammessi dallo

(596) Nulla virtus destituitur sua naturali et propria operatione..... illud intelligitur de operatione substantiali. In *II Sent.*, d. 39, dub. 2 (II-917). Quod obicitur quod substantia quae incipit agere exit ab otio in actum, dicendum quod illud generaliter non habet veritatem, nisi intelligatur de operatione sine qua substantia operans potest esse. In *II Sent.*, d. 19, a. 1, q. 1.

Scoto (597). Parimenti se è vero che egli fa consistere l'atto del conoscere nella produzione della *species intelligibilis* è vero ancora che concepisce questa come la similitudine o l'immagine dell'oggetto materiale, che per mezzo di essa si conosce (598) e che è così il vero oggetto del conoscimento.

Ma a parte ciò è indiscutibile che per più di un aspetto, lo Scoto può dirsi precursore della filosofia moderna; nè si può negare all'Albanese il merito di aver mostrato che molte premesse di essa si trovano nel pensiero scotistico. Non è però altrettanto indiscutibile che queste premesse rappresentino tutte una novità; nè certo si comprende come l'Albanese possa scrivere, ad esempio, che l'originalità di Scoto nella soluzione del problema del conoscere consiste nell'aver affermata, contro tutti i dottori della scolastica, l'attività dello spirito (599). Se egli infatti si fosse procurata una conoscenza più diretta della teoria ideologica di Agostino e di Bonaventura, non avrebbe certo scritto che lo Scoto *critica e rigetta tanto il passivismo mistico di S. Agostino e di S. Bonaventura, quanto il passivismo meccanico di Aristotele e di S. Tommaso*; ma avrebbe al contrario riconosciuto che il Sottile deve proprio all'agostinismo tra-

(597) *De Rerum Principio*, q. 11, a. 3.

(598) *Oxonienae*, I, d. 3, q. 7, n. 24.

(599) ALBANESE — *Op. cit.*, p. 10.

dizionale gran parte almeno della sua concezione attivistica.

Ecco, scrive lo stesso Albanese a proposito della conoscenza sensitiva, *come avviene, secondo Scoto, il processo conoscitivo: l'oggetto supposto esterno, produce l'immagine di sè nel mezzo ambiente; questa immagine si imprime nel senso esterno; tale impressione però non è ancora la conoscenza; dopo l'impressione di tale immagine il senso concorre attivamente a formarsi la species cioè un'altra immagine dell'oggetto e allora si ha la conoscenza (600)*. L'Albanese seguita dicendo che questo processo è molto diverso da quello ammesso da Tommaso, *perchè Scoto attribuisce una vera attività creatrice anche al senso; ma è esso perciò originale, o non è piuttosto una riproduzione della teoria di Bonaventura? Parimenti il concetto che anche la conoscenza sensitiva è pensiero, su cui l'Albanese tanto insiste, non era estraneo a Bonaventura. Questi infatti, pur distinguendo la facoltà sensitiva dall'intellettuale, riduce però tutta la differenza al fatto che la prima aderisce all'organo, mentre ad essa attribuisce anche la capacità di giudicare.*

Passando alla conoscenza intellettuale l'Albanese, dopo avere ricordato che per l'Aquinate tutta l'attività dell'intelletto agente consiste nell'illuminare o scoprire la specie che già esi-

(600) Ivi, pag. 121.

ste e non nel produrla, scrive: *Secondo Scoto invece, l'abstrahere non è semplicemente illuminare o scoprire un oggetto già preesistente, ma è una vera creazione della species, ossia di ciò che rappresenta l'essenza dell'oggetto pensato* (601). Ma questo concetto dell'astrazione è una novità, o non è piuttosto quello stesso che ci ha lasciato il Serafico? E quando l'Albanese continua scrivendo: *La conoscenza intellettuale dunque procede così: l'intelletto astraе dal fantasma la species intelligibilis, la quale sarebbe una rappresentazione spirituale dell'oggetto; e, astraendola, la pensa. In quanto lo spirito astraе la species intelligibile, si chiama intelletto agente; in quanto la pensa, si chiama intelletto possibile. L'intelletto però non è una duplice facoltà, secondo Scoto, ma è una sola; nè l'astrarre la species e il pensarla sono due atti distinti, ma uno solo, cioè il conoscere o il pensare* (602), non sembra di sentire esporre la dottrina bonaventuriana sull'intelletto agente e possibile?

Parimenti quando l'Albanese nota, che sebbene Scoto affermi in tesi che tutto l'uomo è il soggetto pensante, pur tuttavia si deduce dalla dimostrazione che in realtà solo lo spirito è tal soggetto e che il corpo in ultima analisi

(601) Ivi, pag. 126.

(602) Ivi, pag. 124.

è un sentito (603), che cosa dice di più di quanto Agostino aveva insegnato, definendo la sensazione: *passio corporis non latens animam* e scrivendo: *sentire non est corporis, sed animae per corpus* (604)? L'ispirazione dell'agostinismo tradizionale nella teoria di Scoto sulla conoscenza della realtà sensibile è quindi innegabile. In quanto alla conoscenza di sè, anche l'Albanese riconosce che Scoto si riconnette ad Agostino, quando ammette una conoscenza diretta ed immediata dell'anima. Ma si deve riconoscere che il Sottile si ispira all'Ipponese e alla sua scuola anche in quello che l'Albanese presenta come suo concetto caratteristico, cioè nel far consistere la conoscenza dell'anima nella creazione della *species expressa*, in un atto con cui l'anima si oggettivizza, sì da essere insieme soggetto ed oggetto (605). Sappiamo infatti che Agostino aveva scritto: *mens cum se ipsam cognoscit sola parens est notitiae suae, nam et cognitum et cognitor ipsa est* (606), e che la stessa cosa aveva insegnato anche Bonaventura.

Scoto si allontana invece dalla scuola tradi-

(603) Ivi, pag. 63.

(604) *De Gen. ad Litt.*, l. 3, c. 5, e l. 12, c. 24, n. 25.

(605) ALBANESE — Op. cit., p. 32.

(606) *De Trinit.*, l. 9, c. 12, n. 18; vedi anche p. 233.

zionale per ciò che riguarda la conoscenza di Dio. Egli infatti rigetta l'innatismo e sostiene che lo spirito si crea l'idea di Dio, come quella degli altri esseri, sia pure con un processo logico più che discutibile. L'importanza di questa divergenza è innegabile, e basterebbe essa sola per impedirci di definire Scoto come agostinista o bonaventuriano; ma è ancora innegabile che affermando questo principio, il Sottile non faceva che procedere avanti nella via segnata da Agostino, non essendo esso che una applicazione più generale di quel concetto soggettivistico e attivistico della conoscenza, che forma uno dei maggiori pregi della dottrina agostinistica e bonaventuriana insieme.

Da questa poi si mostra direttamente ispirato il Sottile, quando insegna che Dio *non può essere trovato se non da chi si sforza di cercarlo e da chi vuole trovarlo* (607). Dopo quanto ho scritto, specie nei due ultimi capitoli, credo inutile spendere ancora parole per provare la realtà di questa ispirazione, come pure la poca consistenza del seguente giudizio dell'Albanese: *Il misticismo agostiniano e bonaventuriano, non trova posto nella mente di Scoto, perchè esso invece di elevare lo spirito, lo avvilisce, invece di stimolarlo a trovare il suo Dio e a possederlo, lo infiacchisce nell'inazione e nell'abulica contemplazione di Dio posseduto*

(607) ALBANESE — Op. cit., p. 164.

senza alcuno sforzo e senza alcuna ricerca (608).

Sarebbe quindi grande errore il credere che lo scotismo rappresenti la fine dell'agostinismo. Questo al contrario, benchè rielaborato, sussiste in quello e lo alimenta, come alimenta in grado più o meno intenso tutte le varie correnti di pensiero che, nei secoli XIII e XIV, sorsero, specialmente da quella università di Oxford *qui va defaire ce qu'a fait Paris* (609), e per opera di quell'ordine francescano che, continuando nel suo lavoro di revisione e di critica agli stessi principii del peripatetismo scolastico, condusse la filosofia medioevale nella direzione della rinascenza.

Agostinista ad esempio resta sempre nella teoria della conoscenza il francescano Ruggero Bacone, benchè interpreti Agostino in un modo non accettato da Bonaventura: egli identifica infatti l'intelletto agente col maestro che interiormente, secondo Agostino e Bonaventura, ci istruisce, ossia con Dio stesso (610). Segue cioè una corrente che, dal primo apparire dell'aristotelismo in occidente, va fino al rinascimento (611) e che annovera fra i suoi anche Dante, come ha dimostrato Bruno Nardi nei

(608) Ivi, p. 150.

(609) GILSON — Op. cit., v. 2, p. 68.

(610) *Opus Tertium*; ediz. Brever, p. 74 e 75.

(611) « L'intelletto attuale che illumina il nostro possibile è l'altissimo Dio », scrive ad esempio Leone Ebreo nei suoi *Dialoghi d'amore*.

suoi interessantissimi studi sulle fonti della filosofia dantesca (612).

Con le sue ricerche il Nardi è riuscito a distruggere la leggenda di Dante puro tomista e a dimostrare che su di lui molte correnti di pensiero hanno influito, fra le quali non ultima l'agostinismo. Dalla scuola agostiniana infatti l'Alighieri prende non solo il concetto del conoscere come illuminazione divina, intima e diretta, ma ad esempio anche quello della materia prima come contenente le ragioni seminali delle cose e, in parte almeno, il concetto dell'anima e della sua formazione.

All'attivo dell'agostinismo va quindi aggiunto anche questo; ma per tornare a Bacone si può osservare che egli più dappresso segue Bonaventura nel concetto delle scienze e nel rapporto di esse con la teologia. Il Serafico nel *De Reductione Artium ad Theologiam* aveva insegnato che tutte le scienze provengono da una illuminazione divina e che adombrano, e perciò confermano ancora, quanto è apertamente insegnato dalla teologia, che è la scienza o la illuminazione più perfetta di tutte (613). Orbene anche Bacone afferma che tutta la filo-

(612) NARDI — *Sigieri di Brabante nella D. C. e le fonti della filosofia di Dante*, in « Rivista di filos. neo-scol. », 1911 e 1912 — *Intorno al tomismo di Dante e alla questione di Sigieri*, in « Giornale dantesco », anno XXII, quad. V.

(613) *De Reduct.*, n. 1, 7, 26 (V-319, 322, 325).

safia proviene da illuminazione divina (614), che la perfetta sapienza si ha solo nella Sacra Scrittura o teologia (615), e che la filosofia non deve far altro che ricercare, confermare e sviluppare, sia pure con un processo che non può mai essere compiuto (616), questa divina sapienza a noi rivelata (617).

Dati questi concetti è facile comprendere che il metodo sperimentale di Bacone dovrà essere molto diverso da quello dei positivisti moderni. Egli infatti mentre dichiara che la conoscenza razionale dipende dalla sperimentale o intuitiva, afferma che questa è duplice: vi è l'esperienza dei sensi esterni, essa pure diretta e intuitiva; ma vi è anche una esperienza interna, frutto della ispirazione o illuminazione divina già ricordata, che ha sette gradi e dei quali il primo ci fornisce le conoscenze puramente scientifiche (*illuminationes pure scientia-*

(614) Ut ostendatur quod philosophia sit per influentiam divinae illuminationis. *Opus maius*; ediz. Bridges, p. 45.

(615) Una est tantum sapientia perfecta, quae in sacra scriptura totaliter continetur. *Opus maius*; ediz. cit., p. 36.

(616) Usque ad finem mundi, quia nihil est perfectum in humanis adinventionis. *Opus maius*; ediz. cit., p. 66.

(617) Philosophia non est nisi sapientiae divinae explicatio per doctrinam et opus. *Opus maius*; ediz. cit., p. 68.

les). Bacone fa cioè dipendere tutta la nostra conoscenza da una rivelazione interiore o intuizione della verità in Dio, che è il principio fondamentale dell'agostinismo.

In questo senso agostinista è ancora l'altro francescano Raimondo Lullo, giacchè anch'egli considera la rivelazione come condizione per il raggiungimento della conoscenza razionale. Di più il Lullo riproduce in sostanza il concetto di Bonaventura circa il rapporto fra fede e filosofia; dal Serafico infatti si discosta solo in quanto crede di riuscire colla sua *Ars magna* a dimostrare la fede rivelata, e non ad illustrarla solo con argomenti probabili, come ritiene invece Bonaventura.

Quando poi si ammetta che la superiorità della conoscenza intuitiva e diretta sulla discorsiva e astratta è uno dei principii fondamentali della gnoseologia agostiniana, non si avrà difficoltà a riconoscere che l'agostinismo abbia in certa guisa influito anche su di un'altra scuola francescana, non meno importante della scotista e che a prima vista ne sembrerebbe molto lontana; quella cioè che mette capo a Guglielmo d'Occam. L'occamismo si fonda tutto sopra questo principio, insegnando Occam che la conoscenza astratta presuppone l'intuitiva; e se l'occamismo è un superamento dell'agostinismo non lo è perchè ammetta altri principii opposti a questo, ma perchè assegna all'intuizione un oggetto al tutto diverso da quello at-

tribuitele dall'agostinismo tradizionale; non Dio, cioè, verità universale ed immutabile, ma la cosa concreta e singolare. E questo senza dire che anche per Occam, come per Agostino, la conoscenza è un atto immanente e non già una recezione dall'esterno.

4. — E' quindi fuor di dubbio che l'agostinismo esercitò una grandissima influenza nello sviluppo del pensiero filosofico fino alla rinascenza. Nè la sua influenza e fecondità venne meno al sopravvenire di questa e dei periodi ed indirizzi successivi. Abbiamo già avuto occasione di constatare che le dottrine di Bonaventura si accostano per più di un aspetto a quelle del Cusano, del Ficino, del Bruno, del Campanella, dei filosofi in genere della rinascenza, che con Agostino e Bonaventura hanno comune, nel platonismo e nel neoplatonismo, la fonte prima di ispirazione; e a quelle di filosofi anche più vicini a noi come Cartesio, Pascal, Spinoza, Leibnitz, Rosmini. E' poi superfluo osservare che i punti di contatto così accennati non possono essere i soli; si può invece ben dire che il ricercare quale influenza anche la sola dottrina agostinistica della conoscenza, abbia esercitato nello sviluppo del pensiero posteriore, richiederebbe uno studio a sè e di importanza ben maggiore del presente. Per convincersi di questo basta ricordare che la scuola agostiniana ci ha lasciato un concetto

soggettivistico, attivistico, volontaristico del conoscere. Nessun filosofo moderno può dirsi, è vero, un puro seguace di Bonaventura e neppure di Agostino; ma quando si pensi alla ricchezza e varietà di sviluppo che questi principii hanno avuto dal sec. XV in avanti, non si può fare a meno di riconoscere che il grandioso movimento filosofico dell'età moderna, pur arrivando a conclusioni opposte a quelle di Agostino e di Bonaventura, deve in non piccola parte a questi grandi la luce che ha illuminato il proprio cammino e l'impulso a proseguirlo.

Data quindi la straordinaria fecondità del pensiero agostinistico, l'importanza di Bonaventura nella storia della filosofia rimane fuori di questione, non ostante le deficienze delle sue concezioni. Non è infatti solo da questo punto di vista che si debbono giudicare i sistemi filosofici; anzi si può ben dire che se la storia della filosofia dovesse occuparsi solo di quei sistemi che hanno eliminate tutte le manchevolezze e difficoltà, neppure esisterebbe. Bisogna infatti riconoscere che come ogni sistema parte da una fede, così nessun sistema riesce a risolvere completamente questa fede in evidenza razionale. Potrà un sistema, secondo il nostro giudizio, avvicinarsi più di un altro a questa, ma raggiungerla pienamente mai; ciò infatti equivarrebbe all'arresto della speculazione filosofica, arresto che finora non è certo avvenuto e che, continuando lo spirito umano ad esistere, può ben dirsi non avverrà mai. Ogni

soluzione di un problema continuerà ad essere la posizione di un nuovo problema, e lo spirito umano passando da indagine ad indagine, continuerà così a descrivere la sua storia.

In altri termini non è la verità assoluta e la spiegazione perfetta di tutta la realtà che dobbiamo chiedere alla speculazione filosofica, ma la guida che ci diriga nel corso della nostra vita. E come dovendo noi compiere una perigliosa ascensione, piuttosto che avventurarci soli, non dubitiamo di ricercare la guida che ci dia migliore affidamento e di affidarci ad essa, anche se non abbiamo la sicurezza assoluta della sua infallibilità; così, dovendo noi compiere il faticoso cammino della nostra vita, non dubitiamo di mettere in opera tutta la nostra attività perchè il nostro pensiero divenga la guida più possibilmente sicura, ma insieme non dubitiamo di affidarci ad esso anche se lo riconosciamo non immune da manchevolezze.

Ora se questo è il compito dell'indagine filosofica, la fecondità di un pensiero diviene uno dei principali criteri per giudicare della sua importanza e del suo valore. Essa infatti sta ad indicare che questo pensiero è stato capace di illuminare la via non a pochi ma a moltissimi, che ha cioè assolto in modo eccezionale e degno il proprio importantissimo compito. Niun dubbio quindi che al Serafico competa un posto importante nella storia della filosofia.

BIBLIOGRAFIA

- DOCTORIS SERAPHICI S. BONAVENTURAE OPERA OMNIA
edita studio et cura PP. collegii a S. Bonaventura
ad plurimos codices mss. emendata anecdotis aucta
prolegomenis scholiis notisque illustrata. Ad Claras
Aguas (Quaracchi) prope Florentiam ex typogra-
phia collegii S. Bonaventurae, 1888-1902, 10 Vol.
- BERTHAUNNIER — *Oeuvres spirituelles de S. Bonaven-
ture*, Paris, 1854-55, 6 Vol.
- BOLLEA — *Il misticismo di S. Bonaventura nelle sue
Antecedenze e le sue esplicazioni*, Torino, Clau-
sen, 1901.
- BORGOGNONI — *Le dottrine filosofiche di S. Bonaven-
tura*, Bologna, Tipografia Arcivescovile, 1882.
- BRAMS — *Der Heilige Bonaventura als Mystiker*, in
Der Kattolik, 67 Jahrg, 1887, II Bd. 83-92, 188-
197, 801-817.
- COUAILHAC — *Doctrinam de idaeis divi Thomae di-
vique Bonaventurae conciliatricem a Juvenali An-
naniensi sec. XVII philosopho propositam, apud
facultatem litterarum parisiensem disputabat Ma-
rius Couailhac ad gradum doctoris promovendus;*
Parisiis, Lecoffre, 1897.

De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam Seraphici Doctoris S. Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura. Ad Claras Aquas (Quaracchi) prope Florentiam, ex typographia collegii S. Bonaventurae, 1883.

DE MARGERIE — *Essai sur la philosophie de S. Bonaventure*, Paris, 1855.

DESBUTE — *De St. Bonaventure à Duns Scot*, in « *Annales de philos. chrét.* », 1910.

DE WULF — *Storia della filosofia medioevale, prima traduzione italiana del sacerdote Alfredo Baldi*, Firenze, Libreria editrice fiorentina, 1913, Vol. 2.

GENTILE — *I problemi della scolastica e il pensiero italiano*, Bari, Laterza, 1913.

GIANNINI — *Studi sulla scuola francescana*, Siena, Tipografia editrice S. Bernardino, 1895.

GILSON — *La philosophie au Moyen Age*, Paris, Payot, 1922, Vol. 2.

HOLLEMBERG — *Studien zu Bonaventura*, Berlin, 1862.

JOSEPH — *Philosophische studien zu Bonaventura*, Berlin, 1909.

KRAUSE. — *Bonaventurae de origine et via cognitionis intellectualis doctrina ab ontologismi nota defensa*, Munster, 1868.

Lexicon Bonaventurianum philosophico-theologicum, opera et studio Antonii Mariae e Vicetia et Joannis a Rubino lucubratum; Venetiis, La tipografia aemiliana, 1880.

LONGPRÈ — *La theologie mystique de saint Bonaventure*, Quaracchi, 1921.

LUDOVICUS A CASTROPLANO, Seraphicus doctor Bonaventura — *Disquisitio historico-theologica*, Romae, Typis Guerra et Mirri, 1874.

LUTZ — *Die psychologie Bonaventuras nach den*

- quellen dargestellt, Munster 1909, Druck und verlag der Aschendorffschen Buchbandlung.
- MANDONNET — *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle*, Louvain, 1908-1910.
- MARCELLINO DA CIVEZZA — *Della vera filosofia e della dottrina del serafico dottore S. Bonaventura*, Genova, Tipografia della Gioventù, 1874.
- MARÉCHAL — *L'intuition de Dieu dans la mystique chrétienne*, in « *Recherches de Science religieuse* », Paris 1914, IV, p. 150-152.
- MARIANI — *San Bonaventura — Studi*, Firenze, 1874.
- MENAISSON — *La connaissance de Dieu chez S. Bonaventure*, in « *Revue de philos.* », 1910, luglio-agosto.
- PALHORIÈS — *Saint Bonaventure*, Paris, Bloud, 1913.
- PROSPER DE MARTIGNÈ — *La scolastique et les traditions franciscaines*, Paris, Lethielleux, 1888, (tradotta di italiano).
- RICHARD — *Etude sur le mysticisme spéculatif de St. Bonav.*, Heidelberg, 1869.
- WERNER — *Die Psychologie und Erkenntnislehre des Bonav.*, Wien, 1876.
- SESTILI — *La filosofia di San Bonaventura*, in « *Rivista di Filosofia neo-scolastica* », settembre-ottobre 1921.
- VINCENTE DE PERALTA — *El pensamiento de San Buenaventura sobre la contemplacion mística*, in « *Estudios franciscanos* », 1912.
- ZIGLIARA — *Della luce intellettuale e dell'ontologismo secondo la dottrina dei Santi Agostino, Bonaventura e Tommaso d'Aquino*. Roma, Chiappolini, 1877, Vol. 2.

CATHOLIC THEOLOGICAL UNION



3 0311 00121 0066

WITHDRAWN

B 765 .B74 D34 1924
Dal Monte, Francesco.
Filosofia e mistica in
Bonaventura da Bagnore:



3 0311 00121 0066



C0-ARL-934